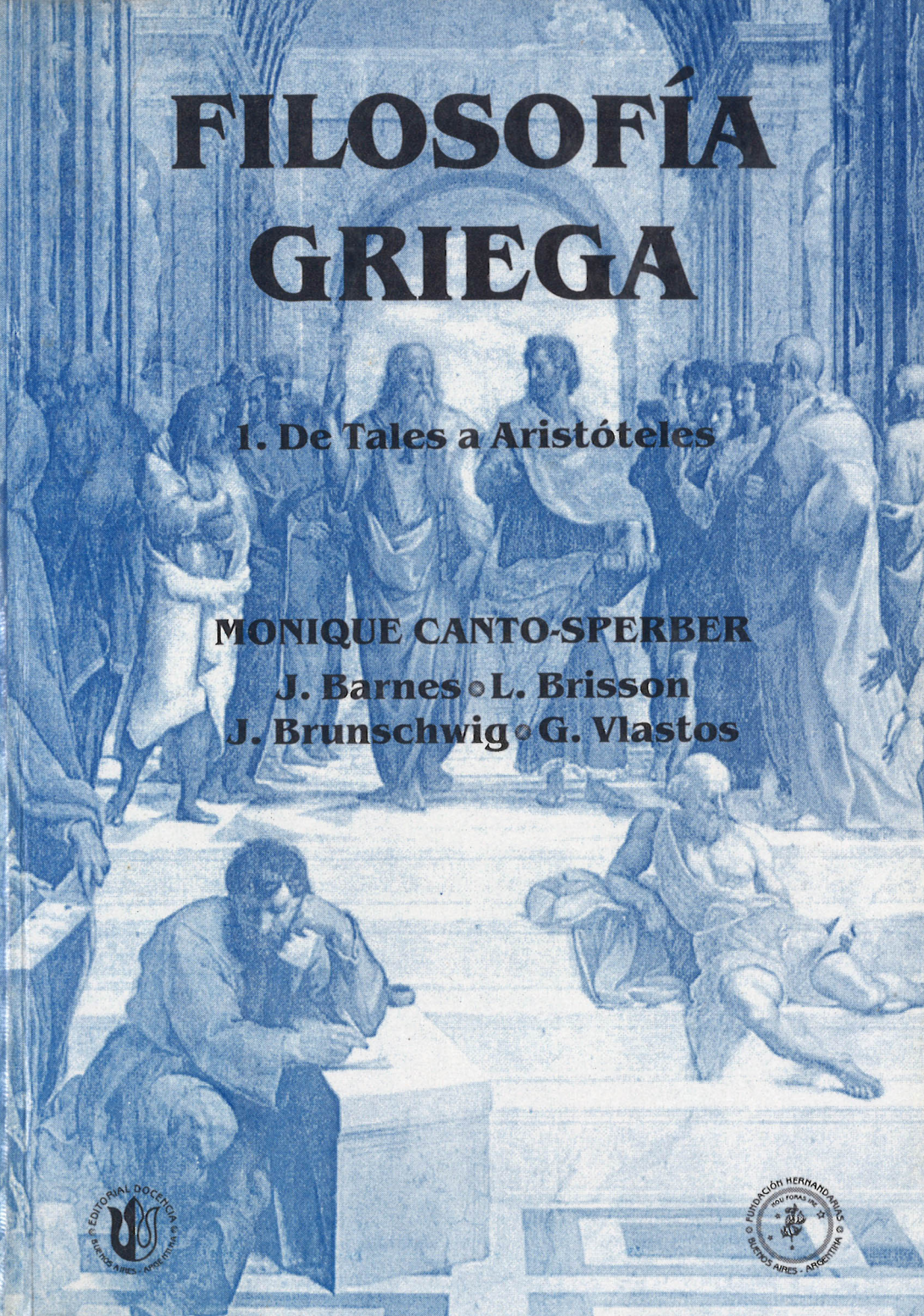
FILOSOFÍA GRIEGA

1. De Tales a Aristóteles

MONIQUE CANTO-SPERBER

J. Barnes • L. Brisson
J. Brunschwig • G. Vlastos



EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES - ARGENTINA

FUNDACIÓN HERNANDARIAS
BUENOS AIRES - ARGENTINA

Filosofía Griega

Monique Canto - Sperber

Ilustración de tapa:

La Escuela de Atenas, mural del Renacimiento pintado por Rafael (Detalle).

Lib. García García
PO-15704
Raúl Guerrero
P1CC6611

Filosofía griega

1. De Tales a Aristóteles

Bajo la Dirección de

MONIQUE CANTO - SPERBER

En colaboración con
JONATHAN BARNES
LUC BRISSON
JACQUES BRUNSCHWIG
GREGORY VLASTOS

Pontificia Universidad Católica del Perú
BIBLIOTECA CENTRAL
COMPRA

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES - ARGENTINA

FUNDACIÓN HERNANDARIAS
BUENOS AIRES - ARGENTINA

Traductora
Amelia Aguado

Revisón general
Eugenio Gómez de Mier

Diseño de tapa:
Sergio Eduardo Dinger

Única edición en castellano autorizada por

puf

Presses Universitaires de France

Título Original
Philosophie grecque

BIBLIOTECA CENTRAL

Editado con el apoyo del
Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright © 2000 By Editorial DOCENCIA
Agüero 2260 ☎ 4805-5485/5329/8333/8434 (1425) Buenos Aires

ISBN 987-506-032-1

Esta obra ha sido impresa el día 4 de Febrero del 2000
en los talleres de Editorial Docencia
Agüero 2260 ☎ 4805-5485/5329 Fax 4805-8333

Contenidos

Introducción 15
Advertencia 19

Primera Parte
Pensadores anteriores a Sócrates

1. Los pensadores preplatónicos, *por Jonathan Barnes*
1. Los primeros que estudiaron la naturaleza 29
1.1. Tales, 29; 1.2. Anaximandro, 32; 1.3. Anaxímenes, 36; 1.4. Pitágoras, 38; 1.5. Alcmeón, 40; 1.6. Jenófanes, 41; 1.7. Heráclito, 44.
2. La crítica pura de la razón 50
2.1. Parménides, 50; 2.2. Meliso, 60; 2.3. Zenón, 63; 2.4. Empédocles, 69; 2.5. Pitagóricos. Filolao, 75; 2.6. Anaxágoras, 78; 2.7. Demócrito, 84; 2.8. Diógenes de Apolonia, 90.
3. Advertencia sobre la traducción de los fragmentos de los presocráticos 100
4. Bibliografía de los presocráticos 100
4.1. Textos y traducciones, 100; 4.2. Bibliografía general completada, para el público de habla francesa, por el editor y, para el público de habla española, por el traductor, 101; 4.3. Obras de interpretación, 101.

2. Los sofistas, *por Luc Brisson*
1. Condena y rehabilitación de los sofistas 107
2. ¿Quiénes eran los sofistas? 109
2.1. Protágoras, 109; 2.2. Gorgias, 110; 2.3. Pródico, 111; 2.4. Hipias, 111; 2.5. Antifón, 112; 2.6. Trasímaco, 113; 2.7. Eutidemo y Dionisodoro, 113;, 2.8. Dissoi logoi, 114; 2.9. Anónimo de Jámblico, 114.
3. El nombre de los sofistas 116
4. Qué es un sofista 117

5. Problemas filosóficos 120
5.1. Lingüística, 120; 5.2. Retórica, 121; 5.3. Erística, antilogía, 123; 5.4. Epistemología, 124; 5.5. Teología, 127; 5.6. Ética y política, 127.
6. La supervivencia de los sofistas 131
7. Bibliografía de los sofistas 132
7.1. Bibliografías generales, 132; 7.2. Textos y traducciones, 132; 7.3. Presentación general, 133; 7.4. Autores particulares, 134; 7.5. Personajes que a veces fueron considerados sofistas, 136.

Segunda Parte
Sócrates y su influencia

1. Sócrates, *por Gregory Vlastos*
1. Las fuentes del personaje socrático 141
2. Los dos Sócrates 143
2.1. El campo de su reflexión filosófica, 144; 2.2. Sus intereses científicos, 144; 2.3. Su práctica de la filosofía, 145; 2.4. Teoría metafísica del alma, 145; 2.5. Teoría metafísica de la Forma, 146; 2.6. La dimensión religiosa, 147; 2.7. Teoría política, 148; 2.8. Psicología moral, 149; 2.9. Conocimiento moral, 149; 2.10. Método de investigación filosófica, 150.
3. El Sócrates platónico 151
4. Bibliograíía sobre Sócrates 158
4.1. Testimonios, 158; 4.2. Bibliografías, 159; 4.3. Estudios, 159.

2. Los Socráticos, *por Luc Brisson*
1. Los megáricos 162
1.1. Euclides, 163; 1.2. Eubúlides, 164; 1.3. Diodoro Cronos, 168; 1.4. Estilpón, 170; 1.5. Menedemo de Eretria, 170; 1.6. Brisón, 171; 1.7. Polixeno, 171.
2. Los cirenaicos 173
2.1. La doctrina del conocimiento, 174; 2.2. La doctrina ética, 176.
3. El cinismo 179
3.1. Antístenes, 180; 3.2. Diógenes, 182; 3.3. Crates, 183.
4. Bibliografía de los socráticos 193
4.1. Megáricos, 193; 4.2. Cirenaicos, 194; 4.3. Cínicos, 195.

Tercera Parte

Platón

por Monique Canto-Sperber

1. Una vida filosófica en una época convulsionada 202
2. Los diálogos platónicos 210
3. La Academia y la enseñanza oral de Platón 214
4. Sócrates y Platón 216

1. El primer filósofo del conocimiento
1. La crítica de los falsos saberes 221
2. La dialéctica: refutación y mayéutica 225
3. Reminiscencia y conocimiento 230
4. La sensación, la opinión verdadera y el conocimiento 234

2. Las formas y la dialéctica
1. ¿Por qué las Formas? 239
2. Las formas y lo sensible 244
3. El conocimiento de las Formas: dialéctica y división 250
4. La constitución de lo inteligible y la cuestión del error 253
5. El mundo, el alma y el mito 257

3. La filosofía moral
1. El rechazo del convencionalismo y del naturalismo 263
2. La virtud y las fuentes del deseo 266
3. La felicidad, la vida buena y el bien 274
4. El amor, la inmortalidad y el mal 278

4. La filosofía política
1. La política socrática 281
2. Justicia del hombre, justicia del Estado 284
3. Los reyes filósofos 288
4. Las leyes y las constituciones 292

5. Bibliografía de Platón

1. Bibliografía general, 298; 2. Ediciones y traducciones, 299; 3. Léxicos, 301; 4. Escolios, 301; 5. Cronología, 301; 6. Estudios y comentarios, 301; 7. Presentación general, 302; 8. Compilaciones, 302; 9. Sobre los diálogos en particular, 303; 10. Platón: estilo, método, mito, 307; 11. Las doctrinas no escritas, 307; 12. La religión según Platón, 308; 13. Las Formas, 308; 14. El alma, 308; 15. Sobre la filosofía del conocimiento y la ontología, 308; 16. Sobre la filosofía moral y política, 309; 17. El mundo de las cosas sensibles y las ciencias, 309;

Cuarta Parte
Aristóteles
por Monique Canto-Sperber

1. Estagira, Atenas y el Liceo 314
2. Una obra bifronte con destino paradójico 322
3. El corpus aristotélico: autenticidad y cronología 328
4. La substancia según Aristóteles: forma y materia, potencia y acto ... 335
5. La teoría de la causalidad 346
6. La crítica del platonismo 353
7. El empirismo de Aristóteles y la organización de las ciencias 359

1. Física sublunar y supralunar 365
2. Biología y psicología 377
3. La filosofía primera y la ontología 385
4. La lógica 391
5. La filosofía del conocimiento 399
6. La filosofía moral 409
7. La filosofía política 425
8. La crítica literaria, la retórica y las investigaciones históricas 435
9. Bibliografía de Aristóteles 439

1. Las obras de Aristóteles, 439.
1.1. Las ediciones, 439; 1.2. Las traducciones, 441; 1.3. Concordancias, 444; 1.4. Bibliografías generales, 444; 1.5. Tradición manuscrita, 445; 1.6. Biobibliografía, 445.

2. Estudios, 445.
2.1. Estudios generales, 445; 2.2. Symposium Aristotelicum, 446; 2.3. Compilaciones de artículos, 446; 2.4. El joven (?) Aristóteles, 447; 2.5. La lógica, 448; 2.6. La teoría del conocimiento, 452; 2.7. Cosmología, física, química, 453; 2.8. Biología, 454; 2.9. Psicología, 455; 2.10. La metafísica, 456; 2.11. La moral, 458; 2.12. La política, 460; 2.13. La retórica, 461; 2.14. La poética, 461.

Quinta Parte
La filosofía en la época helenística
por Jacques Brunschwig

1. Pirrón 473
2. Epicuro 483
1. Estructuras y divisiones de la filosofía de Epicuro 486
2. La canónica epicúrea 491
3. La física epicúrea 499
4. La ética epicúrea 505
3. Los estoicos 517
1. Estructuras y subdivisiones del sistema estoico 521
2. La lógica y la teoría del conocimiento de los estoicos 527
3. La física estoica 538
4. La ética estoica 550

4. El escepticismo y sus variantes 565
1. La Academia 565
2. El neopirronismo 575

5. Bibliografía de los filósofos helenísticos 585

1. Obras generales sobre la filosofía helenística, 587.
1.1. Textos y compilaciones de textos, 587; 1.2. Estudios generales, 588; 1.3. Obras temáticas sobre el conjunto de la filosofía helenística, 588.
2. Pirrón, 589.
2.1. Compilaciones de textos, 589; 2.2. Estudios, 589.
3. Epicuro y el epicureísmo, 590.
3.1. Textos y traducciones, 590; 3.2. Estudios generales sobre Epicuro y el epicureísmo, 590; 3.3. Algunos estudios temáticos sobre Epicuro y el epicureísmo, 591.

4. Los estoicos, 591.
4.1. Textos y traducciones, 591; 4.2. Estudios generales sobre el estoicismo, 592; 4.3. Compilaciones de artículos de uno o de varios autores, 592.
5. El escepticismo, 593.
5.1. Textos y traducciones, 593; 5.2. Estudios, 593.

Sexta Parte
Las tradiciones platónicas y aristotélicas
por Luc Brisson

1. El platonismo 597
1. La Antigua Academia 599
2. La Nueva Academia 607
3. El platonismo medio 612
4. El neoplatonismo 617
5. Corolario: la tradición latina 636
6. Influencias de la Nueva Academia 636
7. Influencias del platonismo medio 637

2. Bibliografía del platonismo 643
1. Antigua academia, 643.
1.1 Textos, 644; 1.2. Testimonios, 644; 1.3. Trabajos de presentación y de interpretación, 644.
2. Nueva academia, 645.
3. Platonismo medio y neopitagorismo, 645.
3.1. Bibliografía, 643; 3.2 Autores particulares, 643.
4. Neoplatonismo, 649.
5. Escuela neoplatónica de Atenas, 664.
6. Escuela neoplatónica de Alejandría, 673.
7. Corolario: la tradición latina, 674.

3. El aristotelismo 679
1. Discípulos y colaboradores directos de Aristóteles 679
2. Primera expansión y primera declinación del aristotelismo: época helenística 683
2.1. Teofrasto, 683; 2.2. Discípulos y colaboradores de Teofrasto, 684; 2.3. Los sucesores de Teofrasto en la dirección del Liceo, 685.
3. Nueva expansión y nueva declinación: Alejandro de Afrodisia y algunos otros comentaristas 688

4. Aristotelismo y neoplatonismo: Escuela de Atenas y Escuela de Alejandría 691
5. El aristotelismo en el mundo bizantino 692

4. Bibliografía del Aristotelismo 697

Séptima Parte

El cristianismo frente a la filosofía

por Luc Brisson

1. Ortodoxia y disidencia 709
2. El trasfondo sincrético del pensamiento cristiano 716
3. El cristianismo frente a la filosofía 718
3.1. La actitud de rechazo, 718; 3.2. La actitud de conciliación, 725.
4. Bibliografía de autores cristianos 741

Octava Parte

El mundo bizantino y la filosofía griega

por Luc Brisson

1. Cómo Bizancio llegó a ser capital de la filosofía 753
2. Qué podían entender los bizantinos por "filosofía" 757
3. El platonismo y el aristotelismo, corrientes dominantes 758
4. La transmisión de los textos y sus intérpretes 760
4.1. Siglos VII-VIII, 760; 4.2. Siglos IX-X, 761; 4.3. Siglo XI, 763; 4.4. Siglo XII, 764; 4.5. Siglo XIII, 767; 4.6. Siglo XIV, 767; 4.7. Siglo XV, 770.
5. Dos autores importantes 771
5.1. Pselo, 772; 5.2. Pletón, 775.
6. Bibliografía de los autores bizantinos 779

Anexo. Qué es necesario saber antes de abordar el estudio del pensamiento antiguo, *por Monique Canto-Sperber y Luc Brisson* 787
Mapas 833
Tabla cronológica, *por Monique Canto-Sperber y Luc Brisson* 843

Introducción

Nuestra *Filosofía griega* trata de ofrecer, tanto por su estilo como por su objeto, una visión nueva de la historia del pensamiento griego.

En efecto, la filosofía griega presentada en las páginas que siguen sólo coincide en parte con lo que tradicionalmente se denomina "historia del pensamiento griego". Sectores completos de la filosofía antigua, hasta ahora ignorados o apenas representados en la mayoría de las obras comparables —la cuestión de la filosofía socrática, de la filiación del escepticismo, de la descendencia a veces paradójica del platonismo y el aristotelismo—, ocupan un lugar de privilegio en nuestra historia de la filosofía griega. Del mismo modo, las épocas o las concepciones más familiares se muestran bajo una luz nueva. También se benefician con una exposición desde una perspectiva inesperada la influencia de la filosofía presocrática, los lazos entre el pensamiento platónico y el aristotélico y, sobre todo, la patrística y el mundo bizantino, que se presentan desde un punto de vista que no es teológico ni apologético.

El estilo de nuestra *Filosofía griega* es, esencialmente, el del análisis y la reflexión. Se caracteriza por la negativa a parafrasear o a transponer el pensamiento de los diferentes autores estudiados y, al mismo tiempo, por la voluntad de describir el corpus de sus escritos, analizar sus problemas y dar cuenta de sus argumentos. Cada contribución procura mostrar cuáles son las cuestiones que la filosofía estudiada ha querido abordar, qué medios argumentativos y conceptuales ha empleado para tratarlas, y con qué pertinencia sirven para la inteligencia general del problema filosófico considerado.

La obra presente se opone también a la idea de que existe una forma de progreso, que se manifestaría a partir de los pensadores preplatónicos hasta los filósofos de la época cristiana. En este sentido, sin dejar de reconocer la importancia de las influencias ejercidas por cada filósofo sobre la posteridad, los estudios que siguen consideran a cada filósofo por sí mismo e independientemente de un pretendido progreso filosófico global.

La especificidad de cada uno de los filósofos estudiados se muestra todavía en forma más neta dado que, en su composición misma, nuestra obra *Filosofía griega* nada tiene de monolítica. Las contribuciones difieren por las tradiciones en que se inscriben, por las opciones que defienden y por la definición que dan de lo que interesa en la filosofía antigua. El capítulo dedicado a los pensadores preplatónicos, cuyo autor es Jonathan Barnes, se

ocupa sobre todo de estudiar los problemas y los argumentos; igualmente, este es el caso de la sección que Gregory Vlastos redactó antes de morir, consagrada tanto a Sócrates como al "problema de Sócrates". Las contribuciones de Luc Brisson (sobre el conjunto de la filosofía posthelenística) y las de Monique Canto-Sperber (sobre la filosofía de Platón y la de Aristóteles) ofrecen, en cuanto tales, una presentación más exhaustiva de los diferentes dominios y conceptos propios del pensamiento de los autores considerados. Por último, la secuencia redactada por Jacques Brunschwig, sobre el conjunto de la filosofía helenística, proporciona, a la vez, una presentación sistemática del período y un análisis riguroso de los conceptos y los argumentos.

Sin embargo, estas contribuciones comparten, de la manera más esencial, un conjunto de rasgos comunes que justifican el presentar nuestra *Filosofía griega* como una empresa intelectual coherente.

En primer lugar, los cinco autores que han contribuido para esta obra mantienen todos una vinculación crítica con la filosofía antigua. Esta actitud se manifiesta, por así decirlo, en cada línea de este trabajo; está explícitamente descripta y detallada en el anexo agregado a este volumen y en los estudios filológicos redactados por Jonathan Barnes y Luc Brisson.

En segundo término, todos los autores dan testimonio de una actitud reservada, incluso escéptica y un tanto desmitificadora, respecto de la historia de la transmisión de los textos antiguos. Manifiestan a la vez prudencia y distancia contra las tradiciones antiguas y las informaciones que éstas transmiten.

Sobre todo, las contribuciones de este volumen toman en cuenta los aportes de la crítica más reciente, incluso si las reglas de presentación adoptadas no permiten, en cada uno de los textos, remitir a tal o cual debate en particular. En cambio, todas las referencias pertinentes a la literatura crítica implícitamente utilizada se consignan en la bibliografía de cada contribución.

Por último, todos los autores tienen en común —y en esto no hay nada paradójico— el hecho de aceptar las diferencias que existen entre ellos o bien entre ellos y algunos otros comentadores. Sus contribuciones procuran ofrecer al lector los medios y los instrumentos que les permitan criticar la información que se les presenta.

Por poco convencional que sea el saber propuesto en cada contribución, este saber se inscribe en una corriente de discusión siempre abierta, discusión crítica e internacional. En este sentido, el aporte de cada autor no se reduce nunca a la exposición de una interpretación particular, puesto que toma en cuenta los últimos decenios de polémicas y de debates sobre el tema.

Por lo tanto, el estudiante puede esperar, con toda seguridad, que encontrará en este volumen informaciones confiables, puntos de doctrina relativamente establecidos pero que, cuando son objeto de controversia, se los presenta como tales. El conjunto de la obra dará al lector una idea bastante precisa de los trabajos que se llevan a cabo en el seno de la investigación internacional y le permitirá circular con más facilidad entre las diferentes corrientes interpretativas de la filosofía griega. Igualmente, encontrará descriptos con numerosos detalles los instrumentos de investigación más tradicionales y los más modernos.

En suma, la mejor parte en cuanto a originalidad de este volumen reside en las tesis que en él se sostienen: que existe una verdadera filosofía socrática, independiente de la de Platón; que las filosofías de Platón y de Aristóteles están más cerca una de la otra que lo que se cree de ordinario; que la teoría de la opinión verdadera conduce en Platón a una verdadera epistemología; que la concepción aristotélica de la substancia deriva en parte de la concepción platónica de la forma; que toda la historia del platonismo se lee como la de una oposición constante a las diferentes corrientes que atraviesan el período postaristotélico: el primer platonismo, a Aristóteles; el platonismo medio, a los estoicos; y el neoplatonismo, al cristianismo; que la actitud de los Padres de la Iglesia y de los autores bizantinos respecto de la filosofía pagana se compone de oposición y de fidelidad. Esto no es más que una muestra. El resto queda librado a la curiosidad del lector.

Monique Canto-Sperber

Advertencia

He aquí algunas características del texto que se ha de leer.

Se trata, en primer lugar, de un volumen consagrado a la filosofía griega. Están presentes numerosas referencias a la filosofía "romana" —es decir, a la filosofía griega de la época romana, a veces redactada en latín— pero no se la estudia por sí misma. Sólo se considera a los autores de lengua latina para que se capte mejor la continuidad de las corrientes filosóficas a las que ellos pertenecen.

No hay indicaciones bibliográficas en el interior de cada texto. Tampoco hay notas. Las referencias necesarias aparecen en la bibliografía razonada que sigue a cada contribución. Nuestras bibliografías otorgan un lugar privilegiado a las obras francesas, aun cuando señalan las principales publicaciones aparecidas en otras lenguas.

Las traducciones presentadas en las contribuciones tienen en cada caso orígenes diferentes. Las principales traducciones utilizadas se describen al comienzo de la bibliografía propia de cada sección. En la mayor parte de los casos, están ligeramente modificadas. Las únicas traducciones utilizadas en forma bastante regular, con la salvedad, una vez más, de presentar algunas modificaciones, son la traducción de Aristóteles publicada por Éditions Vrin o por Belles Lettres y la traducción de Platón editada por Belles Lettres o los volúmenes, de reciente aparición, publicados por Éditions Garnier-Flammarion. Cuando no se da ninguna indicación sobre el origen de las traducciones, éstas son obra del autor de la contribución.

Un anexo al conjunto de la obra presenta los instrumentos de trabajo útiles para el investigador de la filosofía antigua. Va seguido de un índice de nombres y de lugares.

Para que la geografía y la cronología filosóficas de esta época resulten más claras para el espíritu del lector, proponemos varias cartas y planos, así como un cuadro cronológico que presenta en forma paralela los acontecimientos históricos y culturales de la antigüedad griega.

I — *Grecia en los siglos V y IV a.C.*
  a – Italia del Sur
  b – Grecia y Asia Menor
II — *Atenas en la época helenística*
  a – Plan general
  b – Las escuelas filosóficas
III — *El mundo helenístico*
IV — *Provincias orientales del Alto Imperio*
V — *El imperio romano en los siglos III y IV d.C.*
VI — *El imperio bizantino del siglo XI*

Los autores de esta obra agradecen a Michel Cacouros, Catherine Dalimier, Catherine Joubaud, Jean-Louis Labarrière, Alain Le Boulluec, Marie-Françoise Putois, Jean-François Pradeau, Pierre Pellegrin, Alain Segonds y Raynal Sorel por su valiosa colaboración.

Primera Parte

Pensadores anteriores a Sócrates

I

Los pensadores preplatónicos

JONATHAN BARNES

La filosofía griega nació en Mileto, en Asia Menor, a comienzos del siglo VI a.C. Niña robusta y enérgica, se hizo conocer rápidamente fuera de su país natal: en las regiones limítrofes de Asia, en las islas del mar Egeo, en las colonias occidentales de Italia y de Sicilia, por último en Atenas. Antes de que el pensamiento fuera "institucionalizado", antes de que se pudiera hablar de escuelas o de sectas, los diferentes pensadores enamorados de esta doncella no estaban de hecho aislados entre sí: existían entre ellos influencias, relaciones de aprendizaje, sin contar los vínculos creados por sus desacuerdos. En pocas palabras, de este modo se estableció progresivamente una tradición.

La primera fase de esta tradición constituye lo que se denomina "filosofía presocrática". Se divide en tres períodos. En primer lugar, un período vigorosamente innovador, en donde se proponen hipótesis brillantes y audaces, que no siempre se sometieron a una crítica sobria. Luego, un período de puesta a prueba: las aspiraciones audaces se encuentran amenazadas por un enemigo penetrante y afecto a la pura razón, un enemigo que estuvo a punto de desviar completamente el curso de la filosofía. Por último, un período de consolidación, en donde los pensadores, sensibles a la fecundidad de las hipótesis y al poder de la razón, probaron a edificar sistemas de pensamiento apoyados en la imaginación y la experiencia, sistemas de pensamiento que la razón había reforzado lo suficiente como para que pudieran resistir los asaltos que ella misma les hacía.

¿Qué era la filosofía durante sus años de juventud? ¿Cuáles fueron los logros de estos primeros filósofos de la tradición occidental, logros que siguen mereciendo hoy admiración y honor? En primer término, se debe reconocer que, en rigor, sólo se puede responder a tales preguntas en forma conjetural. Los textos de los pensadores presocráticos han desaparecido casi por completo: apenas disponemos hoy de fragmentos lamentables —por interesante que sea su contenido— conservados por autores tardíos, fragmentos que si bien nunca han cesado de ejercer fascinación, presentan temibles dificultades de interpretación. De estos vasos elegantes y de forma sutil, no

quedan más que pedazos desportillados y rayados. ¿Cómo reconocer su belleza original? Es cierto que podemos apelar al testimonio de una "doxografía" bastante rica, es decir, a los bosquejos de una historia de la filosofía que los mismos autores griegos han proporcionado; pero esta doxografía, cuyo valor es incontestable, presenta también considerables dificultades.

Por lo tanto, ninguna historia de la filosofía presocrática puede ser definitiva. Sin embargo, vale la pena el intento de proponer una. El tema tiene su propia importancia. Las dificultades persisten, pero sin dificultades la vida —incluso la vida de un historiador del pensamiento antiguo— estaría llena de un aburrimiento insoportable.

A partir de Aristóteles, los pensadores griegos han dividido a la filosofía en tres partes: la lógica o estudio de la razón en todas sus manifestaciones; la ética o estudio de las costumbres y de la vida práctica; la física o estudio de la naturaleza, de la *physis*, en todas sus formas. Con referencia a esta división tripartita, se ha considerado a los filósofos presocráticos como pensadores que han estudiado la naturaleza, es decir, como *physikoi*. Se podría suponer que la "física" es parte de la ciencia, más que de la filosofía. (La física moderna ha tomado su contenido, y no solamente su nombre, de la *physiké* griega.) Pero los filósofos presocráticos, cuyo pensamiento creador y original nunca habría aceptado la limitación de las fronteras académicas, desconocían la distinción entre ciencia y filosofía.

Un *physikos*/φυσικός estudia la *physis*/φύσις, la naturaleza. Su objetivo es bastante sencillo: quiere describir el mundo natural, quiere explicarlo. Esta tarea grandiosa comprende investigaciones particulares —la astronomía, la meteorología (o estudio de los meteoros), la mineralogía, la botánica, la zoología y, por último, la antropología, que comprende una explicación de los aspectos sociales, culturales y políticos de la vida humana. Además, un *physikos* debe interesarse por problemas generales, problemas que se presentan con un aspecto muy filosófico. ¿Cómo ha comenzado el universo? ¿Cómo se ha desarrollado? ¿Cuál es su constitución fundamental, cuáles son sus elementos, sus principios? En la *Metafísica*, Aristóteles tratará de analizar la naturaleza subyacente de las substancias; en *Historia de los animales*, describirá, entre otras cosas, la estructura interna de los crustáceos: en cada uno de estos emprendimientos, aparecerá como el heredero de los *physikoi* presocráticos.

No es necesario aclarar que todos estos primeros *physikoi* han fracasado. Si tienen derecho a nuestra atención no es causa de sus éxitos ni de las verdades que hayan descubierto. Lo que los hace merecedores de una estimación casi de ilimitada de nuestra parte es que osaron estudiar la naturale-

za por sí misma, que afrontaron, por primera vez, el estudio de la naturaleza mediante una manera de hacer y un método que se convertirían en la manera de hacer y el método de la ciencia y de la filosofía. En una simplificación algo exagerada, este método se puede caracterizar con ayuda de los tres señalamientos que siguen.

La primera observación resulta de hecho banal —y por lo tanto de capital importancia. Los presocráticos descubrieron la idea misma de la ciencia y de la filosofía. Consideraron al universo y a la naturaleza de una manera racional: les pareció que la naturaleza era un todo ordenado y sistematizado, cuya historia podía describirse y, en principio, explicarse, y cuyas partes constitutivas, aun cuando manifestaran una complejidad inmensa y diferenciada, podían estar comprendidas en teorías sintéticas y sometidas a ellas.

El universo no es un caos. Bajo la pluralidad aparente y en apariencia caprichosa de su estructura se oculta una unidad fundamental; las variaciones de su historia se revelan, en realidad, como el efecto de un desarrollo regular. Además, esta unidad de estructura y esta regularidad de historia no se explican por medio de una voluntad divina. Por cierto, los *physikoi* no negaron la existencia de los dioses, pero los transformaron: las funciones tradicionales, que son las de las divinidades del panteón olímpico —el trueno de Zeus, los temblores de tierra de Poseidón—, se naturalizaron, concebidas como acontecimientos internos de la naturaleza y no como intervenciones externas de una fuerza divina. Los autores de los mitos griegos y orientales, con cuyos relatos, sin duda, estaban muy familiarizados los primeros *physikoi*, también habían considerado que el mundo formaba una especie de unidad. Pero, para ellos, los dioses realizaban y mantenían esa unidad. Es en este punto preciso que los *physikoi* lograron un progreso decisivo: según ellos, era necesario explicar la historia y la organización del mundo según principios *internos*, naturales. Que la religión se ocupe de lo divino; en lo que respecta a la ciencia, debe dejarlo de lado.

Estos principios internos deben ser también sistemáticos y sistemáticos en un sentido bastante fuerte. Mientras que, para la mitología tradicional, Zeus es responsable del trueno y su hermano, de los temblores de tierra, los *physikoi* consideran que todos los fenómenos multiformes de la naturaleza pueden esclarecerse por medio de los mismos principios: al ser la naturaleza una totalidad que manifiesta los caracteres de un sistema, sus principios deben estar organizados de manera sistemática e integrada.

Además, la explicación científica aspira a una parsimonia extrema: se buscan principios lo más *económicos* que sea posible. La naturaleza se nos muestra en toda su pluralidad; pero sus elementos son poco numerosos. El

curso del mundo se realiza por medio de una multiplicidad sorprendente de acontecimientos: más allá de la multiplicidad, se encuentra un pequeño número de principios de movimiento, un pequeño número de modalidades de transformación.

Explicaciones internas, sistemáticas, económicas: he aquí la visión maravillosa concebida por los primeros filósofos. Incluso si sus explicaciones concretas son ingenuas, extravagantes o sorprendentes, el carácter majestuoso de esta visión suscita admiración, puesto que es una visión digna de ese animal racional que es el hombre.

La segunda observación concierne al lenguaje. Los especialistas han usado y usarán siempre un lenguaje propio, puesto que su jerga, herramienta indispensable, sirve para expresar los conceptos sin los cuales los eruditos no pueden pensar. La mitad de estos conceptos clave fueron creación de los presocráticos: entre ellos se encuentran el concepto del *universo* o del *kosmos*, el concepto de la *naturaleza* o de la *physis*, el concepto de un *principio* o de una *arché*, el concepto de la *razón* o del *logos*.

Construir el concepto del universo —de todo lo que existe— es una hazaña bastante notable: más notable todavía fue la elección de la palabra que habría de expresar ese concepto. La palabra *kosmos* viene de un verbo que quiere decir 'ordenar', 'clasificar' —Homero la utiliza cuando habla de los generales del ejército griego que 'ordenan' a sus soldados. Por lo tanto, un *kosmos* debe ser una estructura *ordenada*. La palabra *kosmos*/κόσμος también significa, en la lengua cotidiana, 'decoración', 'ornamento': un *kosmos* es una estructura *decorada* o *adornada*. El concepto del universo, tal como lo expresa la palabra *kosmos*, incluye por lo tanto un aspecto estético y un aspecto racional: al igual que el cielo nocturno, también el universo es, al mismo tiempo, elegante y explicable. No se debe suponer que estos dos aspectos sean en realidad distintos uno del otro.

La naturaleza, la *physis*, se opone al arte, a la *techne*/τέχνη: los objetos naturales no son fabricados como los objetos artificiales —crecen, impulsan. (La palabra *physis* deriva del verbo *phyein*, 'impulsar'.) El concepto de la *physis* distingue así lo natural de lo artificial, además de indicar el principio de esta distinción: los objetos naturales 'impulsan', es decir, que son, en sí mismos, un principio de desarrollo o de movimiento. Pero el contenido de la palabra *physis* no se agota en la oposición a la *techne*. Se puede hablar de la *physis* en general o de la *physis* de alguna cosa —de la *physis* de la sangre, por ejemplo, de la del trueno o de la del elefante. En este sentido, la *physis* de X se identifica con la esencia de X, con los rasgos centrales de X de los que dependen todas sus propiedades. La *physis* de la

sangre, por lo tanto, deberá ser identificada con su constitución química y podrá estar caracterizada por una fórmula que precise cuáles son los elementos fundamentales de la sangre y las proporciones en que estén mezclados.

Una de las tareas mayores de la ciencia consiste en penetrar en el corazón de las cosas, para descubrir allí el mecanismo gracias al cual ellas funcionan. Las investigaciones consagradas a la *physis* expresan de una manera exacta esta tarea científica.

Puesto que es la constitución interna de las cosas, la *physis* se presenta como un principio (*archê*). Pero la palabra *archê*/ἀρχή era ambigua en el lenguaje corriente: significaba tanto 'comienzo' como 'gobierno'. En primer lugar, se puede preguntar cómo ha comenzado alguna cosa y los *physikoi* procuraron saber cómo comenzó el universo mismo: en este sentido, se interrogaron sobre la *archê* del mundo. Pero la investigación de las *archai* no se agota en una indagación sobre los orígenes, puesto que una *arche* es más que un punto de partida: la *archê* de una cosa influye en su porvenir, en su desarrollo, o incluso lo determina; es el elemento que gobierna y cuyo carácter específico se impone a lo que rige.

Cuando Tales, el primer *physikos*, decía que la *archê* del universo era el agua, quería decir con eso que el universo *en su comienzo* estaba enteramente constituido por agua; que esta constitución original *fijó* el desarrollo futuro del universo y que, con referencia al carácter específico del agua, se podrán *explicar* todos los fenómenos naturales. Cada historia comienza con una *archê*: "había una vez ..." Pero esta *archê* incluye la finalidad a la que sirve de explicación.

He aquí, para terminar, una palabra griega a la que todos los traductores, con justo motivo, temen. Es la palabra *logos*/λόγος. *Logos* viene del verbo *legein*/λέγειν, 'decir'. 'hablar'. Por lo tanto, un *logos* puede consistir en lo que se dice, en un enunciado. En este sentido, el *logos* de un filósofo se identifica con sus propias teorías. Luego, en la medida en que, si se habla, se habla de alguna cosa, existen *logoi* de las cosas: dar un *logos* del trueno quiere decir *describir* el trueno, *explicar* qué es el trueno y por qué se realiza de tal o cual manera. En este sentido, un *logos* equivale a una descripción explicativa, a una aclaración. Por otra parte, si se dice alguna cosa —si se produce un *logos* y no sonidos desprovistos de significación—, si se explica algo, es necesario en todos los casos que se ejercite la razón. Por consiguiente, la palabra *logos* puede aplicarse a la facultad gracias a la cual hablamos de las cosas y las explicamos: el *logos* es la razón misma. (Y de la palabra *logos* habrá de derivar el nombre *logikê*/λογική, la 'lógica'.)

El *logos*, tomado en el sentido de 'razón', nos lleva a la tercera observación: los *physikoi* presocráticos fueron los arciprestes del templo de la razón. Eran, por excelencia, animales racionales. He aquí en qué sentido: no se conformaron con haber inventado una hipótesis o formulado una teoría —siempre querían defenderla con argumentos. (Este deseo se manifiesta en su lenguaje: las partículas lógicas —gar/γάρ, ara/ἄρα, 'pues', 'por lo tanto'— van marcando de manera consciente y escrupulosa el camino de su discurso.)

En este punto, es necesario que precise qué quiero decir y qué no. No quiero decir que los presocráticos fueran lógicos ni que hayan reflexionado sobre las reglas de la inferencia. En efecto, el primer lógico será Aristóteles y, aunque los presocráticos hayan razonado con vigor, nada nos indica que se hayan interesado por la lógica misma.

Tampoco quiero decir que los *physikoi* fueran críticos o polemistas brillantes y penetrantes, que se complacieran en demoler las teorías de otros por la fuerza de su propia razón. Un fenómeno de ese tipo habrá de descubrirse en Platón. En lo que respecta a los presocráticos, aun cuando presenten influencias mutuas y a veces hayan rechazado en forma consciente las teorías de sus amigos, sus escritos nunca presentan indicios de una verdadera crítica.

No quiero decir, para terminar, que los primeros *physikoi* haya producido buenos argumentos, argumentos cuyas premisas fueran verdaderas o, al menos, probables y cuya conclusión se siguiera de las premisas de una manera necesaria o al menos probable. Casi todos los argumentos de los *physikoi* son malos: la conclusión no es tal, las premisas no son verdaderas. (O aún peor: un argumento puede ser tan confuso o tan oscuro que ni siquiera se puede juzgar si las premisas son verdaderas o si la conclusión es tal ...) Hecho deprimente, pero que no puede causar asombro: los argumentos de cualquier filósofo son, en la mayor parte de los casos, malos.

Lo que quiero decir en esta tercera observación es lo que ya dije: los *physikoi* no eran dogmáticos, no formulaban doctrinas al modo de oráculos ni *ex cathedra*. Por el contrario, querían establecer esas doctrinas, fundamentarlas. El sistema del mundo debía reflejarse en el sistema del pensamiento: si el mundo se organiza y se explica por medio de las leyes de la naturaleza, la filosofía y la ciencia deber estar reguladas y estructuradas por medio de las leyes del pensamiento.

El hecho de ser racional en este sentido podría parecer un rasgo bastante extendido y poco notable. Pero, por el contrario, es la característica más notable de los *physikoi* y la más rara. Un filósofo irlandés tenía razón al

decir que "todo el mundo tiene sus opiniones, pero pocas personas saben pensar".

Por último, he aquí dos advertencias.

Las páginas que siguen no contienen una verdadera historia de la filosofía presocrática. Hay pensadores de los que convendría hablar y a los que no me referiré; y en cuanto a los nombres más ilustres, una gran parte de sus opiniones será dejada de lado. En contraposición, la atención se concentrará en los conceptos, las tesis, los argumentos que, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, parecen hoy haber sido los más significativos. Este punto de vista, es necesario subrayarlo, no se identifica con el de los presocráticos mismos. (¿Se necesitaría reconocer también que he debido hacer una selección despiadada y que toda selección es, en cierta medida, personal?)

El pensamiento de los presocráticos sólo ha sobrevivido, en lo esencial, como ya he dicho, bajo la forma de fragmentos. Casi todo es dudoso y todo es discutido. Las páginas que siguen no dirigen la atención hacia las interpretaciones diferentes; aún más, podría ser que su estilo diera la impresión de una certidumbre definitiva, impresión a todas luces engañosa. Que el lector sea indulgente, que recuerde en cada página que la mitad de los especialistas no estaría necesariamente de acuerdo con lo que él acaba de leer; que sepa, en cada página, que la interpretación que acaba de presentarse puede oponerse a interpretaciones análogas, igualmente ricas y quizás más elegantes.

1. Los primeros que estudiaron la naturaleza

1.1. Tales

Se dice que Tales fue el primero en introducir en Grecia el estudio de la naturaleza.

De la vida de Tales, no sabemos casi nada. Su cronología se ha fijado en función de un eclipse solar que se produjo el 28 de mayo del 585 y que Tales presenció (o que, según textos sin duda demasiado optimistas, predijo). Su pertenencia geográfica también se ha establecido, puesto que, según Herodoto, dio consejos políticos a los jonios y consejos técnicos al rey de Lidia.

El pensamiento filosófico de Tales resulta borroso desde hace largo tiempo. Tales no escribió nada y una tradición oral es siempre dudosa, sobre todo cuando se trata de filosofía. Para hablar de Tales, incluso Aristóteles no pudo hacer otra cosa que expresarse de manera aproximada. Es decir

que sólo podemos atribuir con certeza al filósofo Tales tres tesis. Pero estas tres tesis bastan para demostrar el carácter de su genio.

Primera tesis: el imán tiene un alma.

> "Parece también que Tales, según se informa, ha pensado que el alma es una fuerza motriz, si es cierto que ha pretendido que la piedra de imán posee un alma porque mueve el hierro".
>
> ***(Aristóteles, Del alma, 405 a 19-21)***

El imán, esa piedra de aspecto apagado pero que posee un poder en apariencia mágico, está animado, vive. Esta tesis resulta contundente, aun cuando se acerque más a la poesía que a la filosofía. Sin embargo, no es el resultado de un acto de imaginación libre. Por el contrario, Tales la ha fundamentado en un argumento con dos premisas.

1. El imán puede estar en el origen del movimiento —hecho de observación cotidiano.

2. Precisamente, los seres dotados de alma son los que pueden mover, los que son fuerzas motrices, "cinéticas" (*kinetikoi*) — hay aquí un dato analítico. (Aristóteles estará de acuerdo con Tales en este punto: su análisis del concepto de alma demuestra que la "cineticidad" pertenece esencialmente a los seres dotados de alma, a los seres vivos.)

Conclusión: el imán, pese a su naturaleza de piedra, debe ser animado.

Es un bello argumento, aun cuando no haya impresionado a los sucesores de Tales y aun cuando no sea, en realidad, sólido. Es un bello argumento filosófico-científico porque deriva una conclusión notable a partir de premisas que dependen, a la vez, de la observación empírica y de un análisis conceptual.

Segunda tesis: la tierra flota.

> "Otros dicen que la tierra descansa sobre el agua. Pues esta es la teoría más antigua que se nos ha transmitido y se la atribuye a Tales de Mileto: la tierra se mantiene por flotación, a la manera de un pedazo de madera o de alguna otra materia análoga (ninguna de ellas reposa naturalmente en el aire, sino más bien sobre el agua)".
>
> ***(Aristóteles, Tratado del cielo, 294 a 28-32)***

La tesis en sí misma no es muy notable, por razones más o menos evidentes; pero el problema al que la tesis responde llama la atención.

"Sería, en efecto, propio de un espíritu demasiado superficial el no asombrarse de cómo es que la Tierra entera, libre en el aire pleno, no pueda estar dotada de ningún movimiento en absoluto, mientras que un pequeño trozo de tierra, arrancado y lanzado al aire, se mueve y no puede mantenerse inmóvil, y su velocidad es tanto mayor cuanto más considerable es su tamaño. Y por lo tanto, un peso tan grande de tierra permanecería, en realidad, en reposo (...) Por consiguiente, la dificultad se ha convertido, por buenas razones, en un objeto de estudio que se plantea a todos los filósofos".

(Aristóteles, Tratado del cielo, 294 a 12-20)

La tierra, que tiene "un peso tan grande", "permanecería, en realidad, en reposo": he aquí el problema que Tales ha visto y su solución, aunque inadecuada, habría de inaugurar una larga serie de pretendidas soluciones.

Tercera tesis: todo el mundo está constituido por agua.

"Por lo tanto, debería haber allí una cierta naturaleza, ya sea una o múltiple, de donde se engendre todo el resto, pero que ella misma se conserve. En cuanto al número y a la forma de los principios de este género, los filósofos no están todos de acuerdo. Tales, el fundador de este tipo de filosofía, dijo que el principio es el agua (también por eso declaró que la tierra flota sobre el agua); sin duda, llegó a esta creencia por observar que todas las cosas se nutren de lo húmedo y que lo cálido mismo procede de él y en él vive (ahora bien, aquello de lo que proceden las cosas es, para todas, su principio). Tal es la observación que le hizo adoptar esta manera de ver y también ese otro rasgo de que las simientes de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda y que el agua es el origen de la naturaleza de las cosas húmedas".

(Aristóteles, Metafísica A, 983 b 17-27)

"El principio es el agua": es decir, que el elemento fundamental de todo ser, la materia de donde viene todo ser y que lo constituye es el agua. Tesis audaz, no sólo porque Tales haya elegido al agua como principio, apoyado por completo para su elección en observaciones cuando menos plausibles, sino también por razones más profundas.

En efecto, Tales ha concebido la posibilidad de investigar *los principios* del mundo de los fenómenos; ha juzgado que tales principios del mundo deberían ser *internos*; ha esperado encontrar allí la mayor economía (no hay, según pretende, más que un solo principio); y por último —como lo muestra el vínculo entre las tesis tercera y segunda— ha intentado convertir a su principio en *sistemático*.

Lo que conocemos del pensamiento de Tales es extraño, incluso extravagante. Sin embargo, más allá de la aparente extravagancia de sus tesis, se encuentra un hombre que fue el primero en proponer especulaciones científicas y en pensar a la naturaleza de una manera conscientemente racional.

Por este motivo, uno se asocia de buen grado al elogio que sus herederos le han conferido.

1.2. Anaximandro

Con Anaximandro, conciudadano de Tales y, según una tradición antigua, su discípulo, las nubes comienzan a disiparse. Anaximandro escribió y aun cuando no poseemos hoy más que una muy pequeña parte de su obra, los autores tardíos lo leyeron y nos proporcionan preciosas informaciones sobre su temática. Es evidente que Anaximandro intentó tratar toda la gama de la física, que persiguió este objeto de su pasión desde las cuestiones más abstractas y más generales hasta los problemas concretos de las ciencias particulares. Consideremos aquí dos ejemplos de su especulación científica y leamos a continuación el fragmento conservado de su obra que trata del fundamento del universo. Anaximandro se ha ocupado del origen de los animales y, en particular, del hombre.

"Anaximandro dijo que los primeros animales nacieron en lo húmedo, envueltos en una corteza espinosa; que, con ayuda del tiempo, evolucionaron hacia una condición más seca y que, después de haber quebrado su corteza, sobrevivieron así un breve instante" (Aecio, *Opiniones de los filósofos* = [Plutarco], *Epítome* V, XIX, 4; DK 12 A 29; Dumont, 46; KRS, nº 133, p. 148: "Anaximandro decía que las primeras criaturas vivientes habían nacido de lo húmedo, envueltas en una corteza espinosa; y a medida que iban creciendo, avanzaban hacia un entorno más seco y que cuando la corteza llegaba a quebrarse, disfrutaban de una especie de vida por un breve instante").

"El hombre fue engendrado al comienzo a partir de animales de especie diferente, tomando en cuenta el hecho de que los otros animales se nutren muy pronto por sus propios medios, mientras que el hombre es el único que exige un amamantamiento prolongado —por esta razón, si el hombre hubiera sido desde un principio tal como es ahora, no habría sobrevivido"

([Plutarco], Stromates, *2, en Eusebio*, Preparación evangélica *I, VII, 16; DK 12 A 10; Dumont, 36; KRS, nº 134, p. 148*).

Respecto de este pasaje, se ha hablado de una "teoría de la evolución de las especies". Pero los textos no proporcionan ningún indicio que tenga trazas de este género de teoría; se trata de hecho del origen de las especies y no de su evolución. Anaximandro se ha planteado la siguiente cuestión: ¿de dónde provienen, originalmente, los animales? Vale decir que Anaximandro ha supuesto que las especies no son eternas, que no han existido siempre y que hubo un tiempo en que no vivía ningún animal. Quizás por influencia de las ideas de Tales respecto de la importancia del agua, Anaximandro ha postulado que los primeros animales debieron ser engendrados en ambien-

tes húmedos. Con esta suposición, la forma de estos animales no podía ser idéntica a la que presentan hoy: el caballo, tal como lo conocemos, no podía nacer en el agua. Por lo tanto, los primeros caballos debieron tener una forma diferente y que se adaptara a un ámbito líquido — de ahí las cortezas. En lo que al hombre concierne, se impone una consideración complementaria, puesto que el hombre es el único ser viviente que requiere nutrición durante toda su infancia: por consiguiente, los hombres debieron ser engendrados a partir de animales de otra especie. Nuestros antecesores quizás fueron peces. Teoría sin duda falsa, pero que Anaximandro quiso sustentar en hechos observados y con argumentos plausibles. En Anaximandro, como en Tales, encontramos un espíritu primitivo, pero precozmente científico.

El segundo ejemplo de la ciencia de Anaximandro se refiere a la astronomía. Anaximandro inventó una teoría curiosa. La tierra descansa en el centro del universo. Alrededor de ella se encuentran tubos circulares llenos de fuego y perforados. El fuego que está en el interior de estos tubos se deja ver por los orificios y los astros, la luna, el sol, en realidad, son sólo aberturas en los tubos celestes.

El carácter más importante de tal sistema es su simetría: más allá de los fenómenos celestes, que parecen ser irregulares, se oculta una regularidad precisa. Además, la simetría permite resolver el problema de la inmovilidad de la tierra, problema que ya Tales había afrontado.

> "Pero hay algunos que sostienen que la tierra permanece en su lugar por indiferencia; tal es, en particular, entre los antiguos, la tesis de Anaximandro. El movimiento hacia lo alto o hacia abajo o sobre el costado, según estos filósofos, no conviene uno más que el otro a lo que está establecido en el centro y cuya indiferencia es la misma respecto de cada punto extremo; y como es imposible efectuar un movimiento en direcciones contrarias al mismo tiempo, resulta que la tierra debe necesariamente permanecer donde está".
>
> ***(Aristóteles, Tratado del cielo, 295 b 11-16)***

Un asno que se encontrara a mitad de camino entre dos gavillas de heno moriría de inanición, puesto que, al no haber ninguna razón para dirigirse hacia una gavilla de heno o hacia la otra, sería totalmente incapaz de moverse. La tierra de Anaximandro, que se encuentra situada en el centro preciso de un universo precisamente simétrico, no tiene razón alguna para dirigirse hacia un sentido u otro, hacia lo alto más que hacia abajo, hacia esta parte más que hacia aquella otra. Por consiguiente, la tierra no se desplaza — no se traslada por razones de orden lógico.

En efecto, la muerte del asno y el reposo de la tierra se explican en función de un principio que los modernos asocian al nombre de Leibniz y

que se denomina principio de la razón suficiente. Según este principio, que volveremos a encontrar poco más tarde, no hay ninguna razón para que se produzca X más que Y; y si no es posible que se produzcan tanto X como Y, entonces no se producen ni X ni Y. Al servirse de este principio, Anaximandro ha resuelto un problema bastante perturbador; apoya su solución en un razonamiento abstracto y lo ha integrado en un sistema complejo de astronomía.

Un fragmento de la obra de Anaximandro — el primer trozo escogido de la filosofía occidental que ha llegado a nuestros días — fue conservado por Simplicio, en un pasaje que vale la pena citar por entero.

> "Entre los que dicen que el principio es uno, móvil e infinito, Anaximandro, hijo de Praxíades, milesio, sucesor y discípulo de Tales, ha dicho que el infinito (*ápeiron*/ἄπειρον) es el principio y el elemento de las cosas que existen (por lo demás fue el primero en usar el término 'principio'). Dijo que no es el agua ni ninguna otra cosa de las que se dice que son los elementos, sino que hay una cierta naturaleza infinita de la que se engendran todos los cielos y todos los mundos que se encuentran en ellos. Aquello de lo que procede la generación para las cosas que existen es también aquello hacia lo cual ellas retornan bajo el efecto de la corrupción. Por lo tanto, se hacen justicia mutuamente y reparan sus injusticias según el orden del tiempo, dice él mismo con términos un tanto poéticos. Es evidente que, después de haber observado la transformación mutua de los cuatro elementos, no podía estimar que se asignara a uno de ellos el papel de substrato, sino que le pareció bien que hubiera alguna otra cosa además de esos cuatro elementos. No piensa que la generación se produzca por alteración elemental, sino, en contraposición, por disociación de los contrarios bajo el efecto del movimiento eterno" (Simplicio, *Comentario sobre la Física de Aristóteles*, 24. 13-25 Diels; DK 12 A 9 y B 1; Dumont, 34-35; KRS, nº 101 A, p. 111 —o 110, p. 123: "De los que dicen que principio es uno, móvil e infinito, Anaximandro, el hijo de Praxíades, de Mileto, el sucesor y discípulo de Tales, ha dicho que el principio y el elemento de las cosas existentes era el *apeiron* indefinido *o* el infinito, con lo que se convirtió en el primero en utilizar este término a propósito del principio material. Dijo que este principio no es el agua ni ninguna de las otras cosas denominadas elementos, sino que es otra naturaleza, *apeiron*, en la cual encuentran su origen todos los cielos así como los mundos que ellos contienen. Y la fuente del devenir de las cosas existentes es aquella misma en que ellas encuentran su aniquilación 'según la necesidad; pues ellas se infligen mutuamente penalidad y castigo a causa de sus injusticias, según una repartición determinada por el Tiempo', como él lo describe con términos bien poéticos"; continuación del fragmento en KRS, nº 119, p. 135: "Es evidente que al observar que los cuatro elementos se transforman uno en el otro, no ha querido hacer que uno de ellos fuera el substrato, sino que atribuyó esta función a una cosa distinta de esos elementos; e hizo depender el devenir, no de la alteración de uno de los elementos, sino de la disociación que separa los opuestos gracias al movimiento eterno".

Sólo se puede atribuir a Anaximandro mismo una sola frase, la frase que Simplicio ha encontrado "poética", pero se debe suponer que la mayor parte del texto citado refleja indirectamente las opiniones de Anaximandro.

Parecería que la frase poética se refiere a los acontecimientos de nuestro mundo: "según el orden del tiempo", es decir regularmente, las cosas arreglan cuentas la una con la otra; hay injusticias, pero cada injusticia va seguida de un acto de compensación. ¿Qué cosas? ¿Qué injusticias? Las cosas se identifican con aquello de lo cual se engendran los seres. Estos seres pueden ser objetos naturales —los árboles, los caballos, la lluvia, la nieve ... Un árbol procede de la tierra de la que toma su alimento; luego, una vez muerto, se pudre y su materia vuelve a la tierra. La lluvia cae del aire; luego, evaporada por el sol, vuelve al aire. Las cosas que engendran los objetos naturales y los aniquilan son, por lo tanto, elementos en un sentido bastante impreciso, son especies de materia— son "cosas" como tierra y madera, aire y agua, lo húmedo y lo seco, lo caliente y lo frío. Cuando el árbol crece, hay una injusticia de la madera contra la tierra: la madera roba su substancia a la tierra. Una vez podrido el árbol, la madera compensa a la tierra. En toda generación, en toda aniquilación, ocurre algo semejante, conforme en un todo a las regularidades determinadas por el tiempo.

Al comienzo del pasaje que he citado, el tema es el principio del universo. Anaximandro es quien ha introducido el concepto clave de principio, principio que ha concebido, evidentemente, como una suerte de substancia material, pero sin identificarla con ninguna de las materias conocidas. Además, ha declarado que ese principio era infinito (*ápeiron*). ¿Por qué una naturaleza aparte? ¿Por qué una naturaleza infinita? ¿Cómo reunir su concepción del principio con la doctrina expresada por la frase "poética"?

Para Anaximandro, como para Tales, no hay más que un solo principio: así lo exige la regla de la economía. Este principio no puede identificarse con ninguna de las materias del mundo visible, puesto que estas materias, comparadas unas con otras, tienen igual categoría —la madera es engendrada por la tierra, la tierra por la madera, sin que ninguna de las dos posea la primacía que debe caracterizar a un verdadero principio. Por consiguiente, es necesario que el principio sea alguna cosa aparte. Este principio engendra al universo bajo la influencia de un movimiento *eterno*. (¿Por qué un movimiento eterno? Porque este movimiento debe explicar el comienzo del universo. Puesto que si el movimiento no fuera eterno, debería haber comenzado él mismo y se debería introducir alguna otra cosa para explicar ese comienzo.) El movimiento produjo "todos los cielos y todos los mundos que ellos contienen" y no cesa jamás; vale decir, que no renuncia nunca a su trabajo productivo. Tiene necesidad del principio como materia para sus producciones: en ese caso, el principio debe ser infinito, una fuente inagotable. Del principio provienen luego, por razones oscuras y al término de un proceso oscuro, los cielos y los "elementos" del mundo; a continuación, son

engendradas las cosas y los seres familiares de nuestro mundo, en el cual el movimiento eterno se mantiene indefinidamente eficaz, para producir el resultado descripto en la frase "poética" de Anaximandro —un ciclo regular de acontecimientos ordenados por el tiempo.

La interpretación que acabo de recordar de un texto célebre y difícil depende demasiado de conjeturas, apoyadas por cierto en informaciones doxográficas, pero que ignoran problemas bastante serios. De todos modos, incluso si la interpretación es errónea en cuanto a los detalles, Anaximandro ha debido proponer, al comienzo de su obra, una teoría de este tipo. Y, a favor de esta teoría, introdujo en el dominio de la ciencia conceptos de una importancia incontrovertible: el concepto de un principio; el concepto del infinito; la idea de un movimiento eterno; la noción de regularidad cósmica; el concepto de un equilibrio, de un sistema de perjuicio y compensación; por último, la idea de lo que debe ser, vale decir, la idea de la necesidad natural.

1.3. Anaxímenes

Anaxímenes, discípulo de Anaximandro y tercero de los *physikoi* de Mileto, se presenta a nuestros ojos como un pálido reflejo de su maestro. Su obra tomó la misma forma y adoptó el mismo objetivo que las de Anaximandro; y parece que, en la mayor parte de los casos, Anaxímenes hubiera modificado las teorías de su predecesor en lugar de elaborarlas de nuevo. Según Diógenes Laercio (*Vidas de los filósofos más ilustres* II, 3; DK 13 A 1), Anaxímenes escribió "en un estilo jónico, simple y despojado", en oposición, en este punto, a los términos "poéticos" de Anaximandro: podría ser que Anaxímenes hubiera tratado así de hacer más claro lo que Anaximandro había bosquejado de una manera oscura.

Anaxímenes se conformaba, también él, con un solo principio, y su principio era infinito, como el de Anaximandro. Pero identificó este principio con el aire y, además, explicó cómo, a partir del aire, podían engendrarse otras cosas:

> "El aire toma un aspecto diferente según que esté condensado o enrarecido, puesto que, cuando alcanza un cierto grado de rarefacción, deviene fuego; en contraposición, los vientos son aire condensado y la nube se forma a partir del aire por condensación; bajo el efecto de una condensación más grande, deviene agua y, todavía más condensado, deviene en tierra y, condensado al máximo, en piedras. De esta suerte, la generación es producida principalmente por los contrarios, que son el calor y el frío" (Hipólito, *Refutación de todas las herejías* I, VII, 3; DK 13 A 7; KRS, nº 141, p. 153: "Las variaciones de densidad y de rarefacción le confieren diferentes aspectos; cuando está diluido hasta su estadio más sutil, deviene en fuego, mientras que el viento representa una forma más condensada del aire y las nubes provienen del aire sometido a un proceso de "conversión en fieltro". Bajo

el efecto de una condensación todavía mayor, deviene en agua; un estadio aún más avanzado de condensación produce la tierra y la fase última de condensación produce las piedras. Se deduce que los factores principales de la generación son los opuestos: el calor y el frío").

He aquí una tentativa destinada a precisar el proceso cosmogónico y a volver un poco más exactas las teorías de Anaximandro. En efecto, apelar a un "movimiento eterno" no explica nada —¿de qué tipo de movimiento se trata? ¿De un movimiento que modifica al principio de qué manera? Según Anaxímenes, el movimiento es un movimiento que comprime o que dilata; modifica al principio volviéndolo más espeso o más sutil. Una vez más, este es un caso de economía extrema: solamente dos operaciones o quizás una operación que abarca dos aspectos. Una vez más, se trata de una teoría apoyada en la experiencia: ¿acaso no vemos cada mañana, cerca del río, cómo se evapora el agua y, enrarecida, deviene en aire?

Pese a su inclinación por un estilo simple, Anaxímenes gusta de las metáforas o la analogía. Decía, por ejemplo, que los astros circulan alrededor de la tierra "como alrededor de nuestra cabeza gira nuestro gorro" (Hipólito, *Refutación de todas las herejías* I, VII, 6; DK 13 A 7; KRS, nº 156, p. 163 para el fragmento más completo: "Los cuerpos celestes no se mueven bajo la tierra como otros lo han supuesto, sino alrededor de ella, de la misma manera en que uno hace dar vueltas a un gorro de fieltro sobre la cabeza, y el sol está oculto, no porque se encuentre bajo la tierra, sino porque lo esconden las partes más elevadas de la tierra y la distancia entre él y nosotros es muy grande"); que el sol es grande como una hoja; que los astros son como "clavos incrustados en la bóveda cristalina" (Aecio, *Opiniones de los filósofos*, [Plutarco], *Epítome* II, XIV, 3-4; DK 13 A 14; KR, nº 154, p. 163: "Las estrellas están plantadas como clavos en aquello que tiene la forma del hielo"); que la tierra no se mueve porque "no corta el aire por debajo de ella, sino que lo cubre como un sombrero" (Aristóteles, *Tratado del cielo* II, 13, 294 *b* 13-14; DK 13 A 20). Imágenes pintorescas, pero que sirven a un objetivo científico. En efecto, una gran parte de la ciencia se realiza —o al menos se esboza— por medio de imágenes, de analogías: sólo se comprende lo desconocido por comparación con lo conocido y tal comparación se expresa mediante la metáfora o la analogía. Se asegura —y la historia es bastante bonita— que Newton concibió su teoría de la gravitación universal mientras veía caer los frutos de un manzano.

1.4. Pitágoras

Pitágoras, héroe misterioso, contemporáneo de Anaximandro, nació en Samos. A la edad de treinta años, emigró al sur de Italia, en donde practica la filosofía y la política, para ir luego a Crotona y más tarde a Metaponto, donde murió. Sobre su vida y sus doctrinas, podemos usar un gran tesoro de testimonios, pero la mayor parte de las joyas que componen este tesoro, por desgracia, son falsas. Desde época muy temprana se atribuyeron leyendas a la persona de Pitágoras (Aristóteles proporciona todo un legajo de ellas). Más tarde, la tradición pitagórica se asimiló al platonismo y la vasta literatura suscitada por esta tradición oscureció, de hecho, la figura y el pensamiento del maestro que procuraba celebrar.

Pitágoras fue un investigador y un sabio: un testimonio casi contemporáneo de su vida, al mofarse de la multiplicidad de sus saberes, nos asegura, sin embargo, que "se ha consagrado a la investigación más que todos los hombres" (Heráclito, frag. 129: Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* VIII, 6; DK 22 B 129). Heráclito no nos indica en qué ha consistido la pretendida investigación de Pitágoras, pero se encuentra en Porfirio, en un texto muy posterior a la época en que vivió Pitágoras, un balance circunspecto:

> "Nadie puede formular con certeza lo que él decía a quienes venían a escucharlo; y en efecto reinaba entre ellos un silencio excepcional. Con todo, los puntos admitidos son los siguientes: en primer lugar, que el alma es inmortal; luego, que pasa por otras especies animales; además, que en determinados períodos lo que ha sido renace, que nada es absolutamente nuevo; y que es necesario reconocer la misma especie a todos los seres que recibieron vida. Pues estos son, según la tradición, los dogmas que Pitágoras fue el primero en introducir en Grecia".
>
> ***(Porfirio, Vida de Pitágoras, 19, según la traducción de E. des Places; DK 14 A 8 a; Dumont, 117-118)***

Nótese que Porfirio no atribuye a Pitágoras interés alguno por la naturaleza. Pitágoras no era un *physikos*, al menos no era un *physikos* en sentido estricto. Nótese también que Porfirio no menciona las ciencias matemáticas, aun cuando la tradición pitagórica estaba estrechamente asociada con estas disciplinas. Ningún elemento confiable nos permite decir que Pitágoras fuera matemático y es seguro, en todo caso, que el teorema llamado "teorema de Pitágoras" no fue descubierto por el filósofo cuyo nombre lleva.

En contraposición, Porfirio insiste en el hecho de que Pitágoras se interesaba por el alma. El alma es inmortal y se adhiere a toda una serie de cuerpos,

humanos y no humanos. A esta segunda doctrina (la doctrina de la metempsicosis o de la transmigración del alma) aluden los versos de Jenófanes:

> "Se cuenta que un día, al pasar cerca de uno que maltrataba a su perro,
> Lleno de compasión él (= Pitágoras) pronunció estas palabras:
> '¡Deja de golpear! Su alma, yo la escucho, es la de un amigo
> Que he podido reconocer por el acento de su voz'"
>
> ***(Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos más ilustres VIII, 36; DK 21 B 7; KRS, nº 260, p. 234)***

¿Por qué razones adoptó Pitágoras la teoría de la metempsicosis y con qué riqueza de detalle la desarrolló? No lo sabemos. Pero, con certeza, la sostuvo y, después de él, la teoría de la metempsicosis habría de conocer, entre los pensadores griegos, una larga e ilustre carrera.

La teoría según la cual los hombres y las bestias constituyen un único género se encuentra asociada con la metempsicosis: si el alma de mi amigo muerto puede animar el cuerpo de un perro, parece que las diferencias entre el hombre y el perro sólo son superficiales. (De ahí, sin duda, las reglas dietéticas del régimen vegetariano adoptadas por la tradición pitagórica.)

La tercera doctrina que Porfirio reseña es la doctrina del "eterno retorno":

> "Pero si creéis a los pitagóricos, aprended pues que las cosas serán de nuevo las mismas (...) También yo habré de brindaros mis enseñanzas, con el bastón en la mano, y así para todas las otras cosas".
>
> ***(Eudemo, apud Simplicio, Comentario sobre la física de Aristóteles, 732. 30-37; DK 58 B 34)***

La teoría física de Anaximandro había planteado la hipótesis de un "retorno" genérico: llueve, la lluvia se evapora, llueve una vez más. La lluvia se repite, pero los aguaceros de hoy no son idénticos a los de ayer. En contraposición, según Pitágoras, existe un retorno individual: ¿dónde están las nieves de antaño? —Helas aquí, caen una vez más. En este instante tú lees esta página y, en un instante determinado del porvenir (instante felizmente bastante lejano), tú, tú mismo, volverás a leer esta misma página ... Añadamos que la has leído ya muchas veces y que esto puede reproducirse al infinito.

La teoría del eterno retorno tiene quizás el aspecto de una pura fantasía, de una ensoñación sin ningún fundamento científico. No obstante, ha sido considerada en forma favorable por los filósofos posteriores, sobre todo por los estoicos. A sus ojos, tenía el valor de una teoría científica, fundada en una concepción de la causalidad e integrada a una física. (En efecto, si no

hay más que un número finito de acontecimientos posibles, si cada suceso debe tener una causa y si una causa, cualquiera sea, debe producir siempre un efecto semejante, se puede demostrar que los acontecimientos vuelven a ocurrir, de la manera que postulaba Pitágoras.)

¿Pitágoras mismo concibió este retorno como perteneciente a una física, como un postulado que podía ser confirmado por observaciones o argumentos científicos? ¿O, por el contrario, fue —en oposición, en este punto, a sus cofrades de Mileto— un místico, un religioso, cuya teoría era, aunque parezca imposible, un sueño, sueño que quiso celebrar en compañía de un grupo elegido de discípulos? Las teorías que reseña Porfirio parecen estar en cierto sentido sistematizadas, pues forman un conjunto bastante coherente e integrado. La inmortalidad del alma, que podría ser equivalente a una inmortalidad personal, se realiza por medio de la metempsicosis. Esto sugiere, a su vez, la homogeneidad de todas las especies de los seres vivos e integra una teoría más general, la teoría del eterno retorno. En contraposición, ningún testimonio puede darnos la seguridad de que Pitágoras haya intentado fundamentar sus teorías en argumentos, ni de que haya querido presentarlas bajo una forma argumentativa. Pero si se desconoce, a este respecto, el pensamiento propio de Pitágoras, hubo entre sus primeros discípulos auténticos *physikoi*.

1.5. Alcmeón

Alcmeón, nacido en Crotona, había "escuchado" a Pitágoras (en otras palabras, había recibido sus enseñanzas orales). Escribió un libro, acerca de cuyas primeras frases nos informa Diógenes Laercio:

> "A petición de Brontino, de León y de Batilo, Alcmeón, hijo de Pirito, ha escrito lo que sigue: 'En el dominio de lo invisible, los dioses poseen un conocimiento claro, por lo tanto más que lo que puedan juzgar los hombres, etc.'"
>
> (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* VIII, 83; DK 24 B 1; KRS, nº 439, p. 365, n. 16: Alcmeón de Crotona, hijo de Pirito, ha dicho estas palabras a Brontino, León y Batilo: 'En cuanto a lo que concierne a las cosas invisibles, los dioses ven claramente, más que lo que los hombres pueden adivinar.'")

En cuanto al contenido del libro, se dice que Alcmeón adoptó por lo menos una de las teorías pitagóricas:

> "En efecto, pretende que el alma es inmortal por su parecido con los seres inmortales y este parecido le pertenece en virtud de su eterno movimiento, puesto que todas las cosas divinas se mueven siempre de una manera continua —la luna, el sol, los astros y el cielo todo entero" (Aristóteles, *Del alma*, 435 *a* 30 - *b* 1).

Ya en Tales el alma era esencialmente una fuente de movimiento. Alcmeón adopta esta idea; sostiene, en particular, que el alma se mueve por sí misma. Ahora bien, lo que se mueve esencialmente se mueve siempre y, si el alma se mueve siempre, el alma existe siempre ... Argumento genial que Platón habrá de retomar en el *Fedro* (y que está emparentado con la prueba "ontológica" de la existencia de Dios).

Es una conjetura seductora el pensar que Alcmeón haya intentado integrar las doctrinas de Pitágoras en un sistema razonado. Alcmeón fue, sin duda, un *physikos*; desarrolló una teoría en la cual los "opuestos" ocupan un lugar importante. Además, era médico, y el primer representante de una notable tradición de filósofos médicos, tradición que culminará con Galeno. Se interesó también por los fenómenos de la percepción:

> Pensaba que "los hombres se distinguen de los otros animales, en tanto que son los únicos que disponen de la consciencia, mientras que los otros animales tienen sensaciones sin tener consciencia".
>
> ***(Teofrasto, De los sentidos (De sensibus), 25; DK 24 B 1 a)***

Alcmeón describe las operaciones de los cinco sentidos; reconoció que el cerebro desempeña un papel importante en la percepción; se dijo — pero es un testimonio dudoso — que había hecho una disección del ojo; aplicó sus teorías físicas al caso especial del cuerpo humano, del que procuró explicar los estados de salud y enfermedad.

Al igual que Pitágoras mismo, Alcmeón queda para nosotros como un personaje borroso, pero lo que vemos nos permite afirmar que la filosofía de Pitágoras pudo encontrarse asociada desde un principio con indagaciones científicas.

1.6. Jenófanes

Jenófanes de Colofón, que relata la anécdota de Pitágoras y el perro, murió centenario hacia el 480 a. C. Poeta y autor de sátiras, criticó las ideas de los otros pensadores. Algunas de las teorías de su cosecha que propuso, de las que conocemos pequeños fragmentos, tratan de la naturaleza. Pero Jenófanes no logró la admiración de sus sucesores como *physikos*, puesto que aportó contribuciones impresionantes en otros dos dominios: en el ámbito de la teoría del conocimiento y en el de la teología.

Las atrevidas pretensiones de los primeros *physikoi* debieron suscitar en él su contrapartida, la duda. Se creyó que se había adquirido la ciencia, que se había captado la naturaleza del mundo, pero el hombre ¿puede comprender verdaderamente las cosas y la ciencia puede en verdad captarse?

Alcmeón, al comienzo de su libro, había opuesto el conocimiento propio de los dioses a lo que los hombres pueden conjeturar. Pero Jenófanes reflexiona de manera más profunda sobre este tema:

- "No, jamás hubo, jamás habrá un hombre
que posea el conocimiento claro de lo que toca a los dioses y de
todas las cosas de las que yo hablo.
Incluso si de hecho se descubriera que dijo la exacta verdad,
él mismo no podría tener consciencia de ello: pues, en todo sentido,
sólo es opinión".

(Sexto Empírico, *Contra los matemáticos (Adversus Mathematicos)* VII, 49; DK 21 B 34; KRS, nº 186, p. 190: "Ningún hombre conoce ni podrá jamás conocer toda la verdad respecto de los dioses y respecto de todas las cosas de las que hablo; pues, incluso si alguno llegara por azar a enunciar toda la verdad, él mismo no lo sabría; pues la apariencia enmascara todas las cosas la apariencia da forma cuando se trata de todos los hombres."

La intención precisa de estos versos ya era objeto de controversia en la antigüedad, pero el núcleo del argumento es bien visible: Jenófanes no duda de que podamos llegar a la verdad; de lo que duda es que podamos llegar a ella de una manera que lleve la marca de la ciencia.

¿Pero por qué esta duda? Para responder a esta pregunta, es necesario que nos detengamos a considerar la teología de Jenófanes. Esta teología abarcaba dos aspectos, uno positivo y el otro negativo. Si se toma en primer lugar el aspecto positivo, Jenófanes sostenía que

- "hay un solo dios, el más grande de los dioses y de los hombres, que no se parece a los mortales ni en la figura ni en el pensamiento."

(Clemente de Alejandría, Stromates V, XIV, 109. 1; DK 21 B 23; KRS, nº 170, p. 180: "un solo dios, el más grande entre los dioses y los hombres, en ningún caso parecido a un mortal, ni en cuerpo ni en espíritu")

Los rasgos de este dios grandioso se insinúan en otros versos de Jenófanes: no ha nacido nunca; no se mueve jamás; piensa; percibe "todo en su totalidad"; hace mover a otras cosas por la fuerza pura de su espíritu; en cuanto a su comportamiento moral, es perfecto. De este modo Jenófanes ha construido una idea nueva de dios, muy diferente de la idea tradicional de los dioses del Olimpo. Además, es muy posible — las fuentes doxográficas nos lo aseguran — que haya construido todo un sistema de teología y que haya ligado unas con otras las características de este dios mediante argumentos abstractos y rigurosos. En pocas palabras, Jenófanes produjo una teología natural expuesta en estos versos, los *Silloi*.

"Se acusa a los dioses de todo lo que para nosotros es vergonzoso y vituperable: se los ve abandonarse al robo, al adulterio, y traicionarse entre ellos con falsedad engañosa" (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos (Adversus Mathematicos)* IX, 193; DK 21 B 12; KRS, nº 166, p. 178: "Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo lo que es vergonzoso y vituperable para los hombres: el robo, el adulterio y la falsía contra el otro.")

Los dioses de Homero se han formado a partir de un modelo humano. Más en general, nosotros creamos los dioses a nuestra propia imagen: así, los dioses de Etiopía son negros y de nariz chata, los de Tracia son colorados y de ojos azules (Clemente de Alejandría, *Stromates* VII, iv, 22. 1; DK 21 B 16). Además,

"Si los bueyes, los caballos y los leones también tuvieran manos,
y si con las manos supieran dibujar, y supieran modelar las obras
que los hombres realizan,
los caballos forjarían dioses parecidos a los caballos y los bueyes
darían a los dioses la forma de los bueyes:
cada uno dibujaría para su dios la apariencia que imitara a su
propio cuerpo."

(Clemente de Alejandría, *Stromates* V, xiv, 109. 3; DK 21 B 15; KRS, nº 169, p. 179: "Si el ganado, los caballos o los leones tuvieran manos o pudieran dibujar con sus manos y realizar las tareas que incumben a los hombres, los caballos dibujarían a sus dioses con la forma de un caballo y el ganado haría lo mismo. Todos darían a los dioses sus respectivas apariencias corporales.")

• Como tenemos un rasgo característico, cualquiera sea éste, lo atribuimos a los dioses: nuestra concepción de lo divino deriva del reflejo de nuestra naturaleza y no de la naturaleza divina. Evidentemente, no se deduce de esto que todas nuestras opiniones a propósito de los dioses sean falsas, puesto que es muy posible que los tracios, por así decirlo, digan la "exacta verdad". Pero si los tracios tienen razón, tienen razón por azar —dicen la verdad pero no lo saben.

Más allá del aspecto negativo de la teología de Jenófanes, encontramos así un principio de su gnoseología, principio que permitirá explicar el aspecto escéptico de su pensamiento. A las opiniones de los tracios les falta alcurnia: no descienden de un origen honesto. Es decir, que para que nuestras opiniones alcancen el nivel del saber, no basta con que sean verdaderas: deben ser bien nacidas, deben estar fundamentadas en los hechos mismos a las que se refieren. Ahora bien, nosotros accedemos a nuestras opiniones por un camino que no parte de sus propios objetos: por eso es que "en todo sentido, sólo es opinión" y un no saber.

Jenófanes ha comprendido que hay una distinción entre poseer la verdad y saber; se ha servido de un principio que confiere un carácter específico a esa distinción, principio que sostiene que lo que se sabe debe tener un buen origen; al utilizar este principio, llega a un escepticismo más o menos radical. Por consiguiente, aparece como el abuelo de la teoría del conocimiento.

1.7. Heráclito

En el momento en que aborda la exposición del pensamiento de Heráclito, Hegel exclama: "Por fin tierra firme —no hay en Heráclito ninguna proposición que yo no haya adoptado en mi lógica". La exclamación de Hegel confirma lo que los antiguos habían sugerido; en efecto, entre ellos Heráclito recibía los epítetos de Heráclito el Oscuro y de Heráclito el Enigmático. Sócrates mismo, se decía, no pudo comprender ni la mitad de lo que escribió Heráclito (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* II, 22). Para nosotros el problema se ha vuelto todavía más espinoso, puesto que, si bien poseemos un centenar de fragmentos de su obra, no podemos reconstruir a partir de esos pedazos el edificio que construyó Heráclito. *Quot philologi, tot Heracliti* —hay tantos Heráclitos como filólogos.

Heráclito nació en Éfeso, hacia el 540 a.C., en una familia noble. Elaboró un sistema de pensamiento que publicó en forma de aforismos o bien en un tratado más o menos sistemático titulado *De la naturaleza*. Su pensamiento se caracteriza por una originalidad de la que él se vanagloria; pero era sobre todo un *physikos* y aró surcos en un campo que ya había sido labrado.

Heráclito menosprecia a sus antecesores:

> "Un saber universal no instruye al intelecto: si no, hubiera instruido a Hesíodo y a Pitágoras, así como a Jenófanes y Hecateo".
>
> (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* IX, 1; DK 22 B 40; Dumont, 75; KRS, nº 190, p. 193: "El estudio de numerosas cosas no enseña a la inteligencia; si tal fuera el caso, hubiera instruido a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y Hecateo.")

En efecto, nadie llega a la ciencia si no es mediante un gran esfuerzo y un talento extraordinario, pues "la naturaleza prefiere ocultarse" (Temistio, *Discurso* V, 69 B; DK 22 B 123). Pese a su desdén, Heráclito sigue a sus predecesores. Al igual que los milesios, supone que el universo debe ser un *cosmos* ordenado y unificado, un *cosmos* que intenta describir y explicar.

Al comienzo de su libro, hace la siguiente declaración:

"El *logos*, lo que es siempre, los hombres son incapaces de comprenderlo, tanto antes de escucharlo como después de haberlo oído por primera vez. Porque, aun cuando todas las cosas nacen y mueren según este *logos*, los hombres son como inexperimentados cuando intentan con palabras y con actos lo que yo explico, separando cada cosa según su naturaleza y exponiéndola como es. Mientras que los otros hombres no advierten todo lo que hacen en estado de vigilia, también olvidan al dormir todo lo que hacen".

(Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 132; DK 22 B 1; Dumont, 65-66; KRS, nº 194, p. 199: "Respecto del *logos* que es como yo lo describo, se ha comprobado que los hombres son siempre incapaces de comprenderlo, tanto antes de haberlo escuchado como una vez que lo han oído. Porque, aun cuando todas las cosas se desenvuelven de acuerdo con este *logos*, los hombres son como gente sin experiencia, incluso cuando experimentan las palabras y los actos tal como yo los explico, cuando distingo cada cosa según su naturaleza y declaro que es así; pero los demás hombres no llegan a percibir lo que hacen cuando están despiertos como si olvidaran lo que hicieron cuando duermen.")

El célebre *logos* de Heráclito es, al mismo tiempo, lo que Heráclito va a declarar en su libro y la ley según la cual se rige el universo. Es decir, que el libro del efesio, al igual que los libros de los milesios, proporcionará una explicación razonada de la naturaleza.

La explicación no descuida los detalles —Heráclito propuso, por ejemplo, una astronomía que rivalizó con la de Anaximandro. (Se acaba de encontrar, en un papiro de Oxirrinco, ciudad griega establecida a orillas del Nilo donde se descubrió una importante colección de papiros, un nuevo trozo pequeño de esta astronomía.) Las explicaciones se fundamentan en un principio regulador, principio que Heráclito identifica con el fuego, pues

"Todas las cosas son convertibles en fuego y el fuego en todas las cosas, tal como todas las mercancías en oro y el oro en mercancías".

(Plutarco, *Sobre la E de Delfos (De E apud Delphum)*, 8, *Moralia*, 388 *e*; DK 22 B 90; Dumont, 86-87; KRS, nº 219, p. 211: "Todas las cosas pueden intercambiarse en igual medida en fuego y el fuego en todas las cosas, lo mismo que ocurre con los bienes por el oro y el oro por los bienes".)

Los acontecimientos naturales que regula el fuego se realizan según leyes determinadas.

Además, los intereses de los pitagóricos vuelven a aparecer en Heráclito. Aquí reflexiona sobre la naturaleza del alma:

"Yo era el objeto propio de mi estudio".

(Plutarco, Contra Colotes 20, Moralia, 1118 c; DK 22 B 101; Dumont, 89; KRS, nº 246, p. 224: "Yo me investigaba a mí mismo")

Empresa difícil, porque

"Los límites del alma, tú no sabrías encontrarlos mientras sigues tu camino, por larga que fuera la ruta, tan profundo es el *logos* que ella encierra".

(Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* IX, 7; DK 22 B 45; Dumont, 76; KRS. N° 232, p. 217: "Vosotros no podríais encontrar los límites del alma, aun cuando sigáis todos los caminos: hasta tal punto es profunda su medida".)

Con todo, se pueden lograr progresos:

"Para aquellos que entran en los mismos ríos, otras y otras fluyen las aguas, y también las almas exhalan las substancias húmedas".

(Ario Dídimo, en Eusebio, Preparación evangélica XV, xx, 2; DK22 B 12; Dumont, 69; KRS, n° 214, p. 207: "Sobre los que entran en los mismos ríos, las aguas fluyen diferentes y diferentes")

El alma es una especie de vapor; se renueva al tomar su alimento de las exhalaciones: del aire que se respira, del alimento que se cuece con el calor del estómago. Pese a este cambio constante, conserva su identidad, al igual que un río que no pierde su identidad aun cuando se forme con aguas siempre diferentes.

Asociadas con la psicología, se encuentran en Heráclito reflexiones sobre la muerte y el más allá; porque

"los hombres deben contar, muertos, con cosas que ni esperan ni imaginan".

(Clemente de Alejandría, Stromates IV, xxii, 144. 3; DK 22 B 27; Dumont, 72)

El *logos* se extiende, por consiguiente, a nuestro estado *post mortem*. Además, supone un código de conducta para la vida en este mundo:

"Es necesario que los que hablan con inteligencia se apoyen en lo que es común a todos, lo mismo que una ciudad en la ley y mucho más fuertemente todavía. Pues todas las leyes humanas se nutren de una sola ley, la ley divina, pues al mandar tanto como quiere, basta para todos y los supera".

(Estobeo, *Antología* III, I, 179; DK 22 B 114; Dumont, 91-92; KRS, n° 250, p. 225: "Los que hablan con inteligencia deberían apoyarse en lo que es común a todos, del mismo modo en que una ciudad debe contar con sus leyes y con mayor confianza todavía. Pues todas las leyes de los hombres se nutren de una sola ley, la ley divina; puesto que ella tiene tanto poder como quiere, basta para todos y todavía le sobra.")

De la ética de Heráclito sólo conocemos muy poca cosa; pero ciertos exégetas antiguos han interpretado su filosofía como tendiente, en su totalidad, a una teoría de la moral.

Como Jenófanes, Heráclito habló de los dioses; como Jenófanes, se expresa en un tono insólito:

> "La sabiduría, única, sola, no quiere y quiere ser llamada con el nombre de Zeus".
>
> (Clemente de Alejandría, *Stromates* V, xiv, 115. 1; DK 22 B 32; Dumont, 74; KRS, nº 228, p. 216: "Una cosa, la única verdaderamente sabia, no quiere y quiere ser llamada con el nombre de Zeus").

La divinidad heraclitea (que parece identificarse con el fuego cósmico y con el *logos* mismo), si bien posee la majestad y el poder de Zeus, es muestra de una concepción por completo diferente de la de los dioses tradicionales.

También como Jenófanes, Heráclito reflexiona sobre los problemas de la teoría del conocimiento. Admite que:

> "La persona humana no posee entendimiento: la persona divina lo posee".
>
> (Orígenes, *Contra Celso* VI. 12; DK 22 B 78; Dumont, 84; KRS, nº 205, p. 203, n. 10: "La disposición humana no está provista de un juicio seguro, pero la disposición divina sí está provista de él."),

pues la naturaleza prefiere ocultarse de nosotros. Sin embargo, el saber no es imposible, si uno se aproxima a la naturaleza por un camino apropiado:

> "Las cosas que aprendemos por la visión y la audición son las que prefiero".
>
> (Hipólito, *Refutación de todas las herejías* IX, 9, 5; DK 22 B 55; Dumont, 78; KRS, nº 197, p. 200: "Las cosas de las que tengo una visión, una audición y una percepción son mis preferidas").

No obstante, se deben utilizar estas facultades con precaución:

> "Malos testigos para los hombres son los ojos y las orejas de aquellos cuyas almas son bárbaras"
>
> (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 126; DK 22 B 107; Dumont, 90; KRS, nº 198, p. 200, n. 7: "Los ojos y las orejas son malos testigos para los hombres cuyas almas no comprenden el lenguaje.")

Es necesario no fiarse de las observaciones empíricas, salvo que se apoyen en el entendimiento y la razón.

Hasta aquí, la exposición del pensamiento de Heráclito no nos sorprende: ha seguido, según parece, una vía conocida y, aun cuando Heráclito

haya propuesto novedades de detalle, el conjunto no da la impresión de una gran originalidad. (Salvo en lo que hace a su estilo cuidado, estilo del que una traducción apenas puede dar indicios). La originalidad de Heráclito se muestra a través de tres tesis, tres doctrinas, que constituyen el verdadero corazón de su pensamiento.

En primer lugar, Heráclito no ha desarrollado una teoría del origen del universo: por el contrario, ha negado la posibilidad de una cosmogonía:

> "Este *cosmos*, el mismo para todos, no lo han hecho ni los dioses ni los hombres, sino que siempre fue, es y será, fuego eterno que se enciende y se apaga poco a poco".
>
> (Clemente de Alejandría, *Stromates* V, xiv, 104. 1; DK 22 B 30; Dumont, 73; KRS, nº 217, p. 210: "El orden de este mundo no lo ha hecho ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fue, es y será: un fuego siempre viviente, que se enciende y se apaga poco a poco.")

El universo, que se identifica aquí con el fuego, que es su principio material, no ha tenido ningún origen; es eterno, sin comienzo —nadie lo ha hecho. Tesis por completo original y que debió chocar a los contemporáneos de Heráclito, para quienes la primera tarea de la física consistía, precisamente, en explicar el origen del *cosmos*. Por desdicha, los fragmentos de Heráclito que se han conservado no aclaran casi nada sobre la justificación de esta afirmación, hasta entonces nunca formulada.

En segundo lugar, he aquí la doctrina más conocida del efesio:

> "Heráclito dijo ¿no es cierto? que todo pasa y nada permanece; y al comparar las cosas con la corriente de un río, agregó que no se podía entrar dos veces en el mismo río".
>
> ***(Platón, Cratilo, 402 a)***

Panta khorei kai ouden meneil Πάγτα χωρεῖ καὶ οὐδὲ μένει, "todo pasa y nada permanece": he aquí un pensamiento clave de Heráclito, aun cuando las dos palabras, *panta rhei*, con las que suele formularse esta doctrina no sean las *ipsissima verba* del efesio. Se ve la tesis ilustrada, de una manera inusualmente clara, en un pequeño fragmento casi banal:

> "Las cosas frías vuelven a calentarse, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se moja".
>
> ***(Tzetzes, Comentario sobre la Ilíada, p. 126, de. Hermann; DK 22 B 126; Dumont, 94)***

La imagen del "cóctel", que "se resuelve (en sus elementos) si no se lo agita", es un símbolo de esta tesis (Teofrasto, *Del vértigo*, 9, p. 138, Wimmer;

DK 22 B 125; Dumont, 94), así como el del río, en el cual no nos podemos bañar una segunda vez.

Todas las cosas cambian sin cesar, pero el cambio no es fortuito ni peligroso. Por el contrario, el "cóctel", por así decirlo, dejaría de existir si no se lo agitara: la agitación, el cambio, le son esenciales; no lo amenazan, sino que lo sostienen. Toda cosa es, en el fondo, una mezcla de elementos; el universo mismo se le muestra al filósofo como una mezcla eterna, el Fuego divino.

La tercera tesis afirma la unidad de los contrarios. Está estrechamente ligada con la segunda:

> "La misma cosa es estar vivo que estar muerto, estar despierto o estar dormido, ser joven o ser viejo, porque estos cambian en aquellos y aquellos cambian en estos".
>
> ([Plutarco], *Consolación a Apolonio*, 10, *Moralia*, 106 *e*; DK 22 B 88; Dumont, 86; KRS, nº 202, p. 201: "Y como la misma cosa, están en nosotros la vida y la muerte, y la vigilia y el sueño, y la juventud y la vejez: porque estas cosas al transformarse son aquellas y aquellas de nuevo vuelven a ser éstas.")

La segunda frase del fragmento explica la primera ("porque"): precisamente porque cambia constantemente (y porque todo cambio se realiza entre los opuestos), una cosa, cualquiera sea, debe componerse de elementos contrarios u opuestos. Heráclito ha ilustrado esta tercera tesis por medio de una serie de observaciones cotidianas: el día y la noche sólo constituyen un solo fenómeno; el comienzo y el fin de un anillo se confunden; el camino que sube y el camino que baja son uno y el mismo (v. Hipólito, *Refutación de todas las herejías,* IX, 10, 4; DK 22 B 60).

Además, la unidad de los opuestos debe comprenderse como algo dinámico:

> "Es necesario saber que la guerra es común a todos, que la discordia es la justicia, y que todas las cosas nacen y mueren según discordia y necesidad".
>
> (Orígenes, *Contra Celso* VI, 42; DK 22 B 80; Dumont, 84; KRS, nº 211, p. 206: "Es necesario saber que la guerra es común y que el derecho es conflicto y que todas las cosas ocurren por el conflicto y la necesidad")

La guerra significa la tensión interna de las cosas, la unión dinámica de los opuestos, que un análisis sutil ha descubierto en todas partes en el mundo natural; pero se trata de una guerra justa, sin la cual no existiría cosa alguna.

Hipólito ha conservado un fragmento que expresa, según nos asegura, el núcleo de la filosofía de Heráclito:

"Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, riqueza y hambruna (todos los contrarios, he aquí lo que quiere decir); toma formas variadas, así como el aceite de oliva, cuando se lo mezcla con especias, recibe un nombre conforme al olor de cada una de ellas".

(Hipólito, *Refutación de todas las herejías* IX, X, 8; DK 22 B 67; Dumont, 81; KRS, nº 204, p. 203: "Dios es: día-noche, guerra-paz, saciedad-hambre, los opuestos, esto es lo que se debe entender; experimenta cambios, lo mismo que el fuego que, cuando se lo mezcla con especias, toma cada vez el nombre del olor de cada una de ellas.")

En el tiempo de Heráclito, los ungüentos se preparaban impregnando una base de aceite con una mezcla de diferentes especias: se daba a los ungüentos distintos nombres según los diferentes perfumes que producían las especias —pero en el fondo sólo había una cosa única y unificadora, el aceite. Del mismo modo, según Heráclito, damos nombres distintos a los diferentes fenómenos que observamos, en función de los caracteres opuestos que nos presentan. Pero más allá de esta pluralidad contradictoria y siempre en movimiento, se encuentra una unidad fundamental que se identifica con el Fuego divino.

El universo heracliteo se nos presenta en toda su multiplicidad, en todas sus contrariedades; se ve en él una lucha eterna, despiadada. Sin embargo, la lucha es lo que garantiza la existencia a las cosas, una coexistencia hecha de conflictos que conserva las naturalezas y las identidades de esas cosas, y que se logra según leyes justas y determinadas. He aquí la visión de Heráclito, visión que nada debe a una imaginación poética o a un misticismo esotérico. Es una visión que se fundamenta en un análisis racional, apoyada en un empirismo escrupuloso, y que un alma, sin nada de bárbara, ha controlado siempre.

2. La crítica pura de la razón

2.1. Parménides

La bella alianza entre la razón y los sentidos, que había permitido a los *physikoi* alcanzar sus victorias, se rompería bruscamente. En poco tiempo, la razón habría de arrogarse el primer lugar, volverse contra los sentidos y declarar que éstos sólo tenían un poder limitado y que no se debía en absoluto confiar en ellos. El instigador de esta revolución racionalista se llama Parménides.

"Nacido en Elea, al sur de Italia, dio a su patria leyes tan excelentes que los ciudadanos de Elea exigieron que, todos los años, los magistrados juraran mantenerse fieles a las leyes de Parménides".

(Plutarco, Contra Colotes, 1126 A-B; DK 28 A 12)

En filosofía, como en política, la influencia ejercida por Parménides mantuvo su fuerza por largo tiempo, aun cuando sólo había escrito una única obra, un poema compuesto en hexámetros, de unos doscientos versos.

El poema se divide en tres partes: en primer lugar, un proemio alegórico que contiene el relato del viaje en cuyo transcurso Parménides encuentra a la diosa que le ha concedido su pensamiento filosófico; luego, una parte "metafísica" que describe "la Vía de la Verdad" y presenta el corazón de la filosofía parmenídea; por último, una parte "física", en donde Parménides, siguiendo "la Vía de la Opinión", ofrece a los lectores una teoría *De la naturaleza*.

La tercera parte, de la que sólo poseemos fragmentos, contenía observaciones notables, sobre todo en lo relacionado con la astronomía. Parménides fue, así, el primer pensador que sostuvo que la tierra tenía forma esférica; enseñó que la luna tomaba en préstamo su luz del sol; igualmente, había descubierto que el lucero de la mañana y el lucero de la tarde formaban un único cuerpo celeste, el planeta Venus. Pero el aspecto más significativo de esta parte de su obra se encuentra en el juicio que el autor mismo formuló acerca de ella:

> "En este punto, termino mi discurso digno de confianza y mi pensamiento
> sobre la verdad. A partir de ahora, enseña las opiniones de los mortales,
> al prestar oídos al ordenamiento engañoso de mis decires...
> Esta disposición cosmos, yo te la declaro, en todos los puntos, de una verosimilitud
> Tal que ninguno de los mortales, en su juicio, podría superarla".
>
> ***(Simplicio, Comentario sobre la física, 39; DK 28 B 8. 50-52, 60-61; KRS, nº 302, p. 274-275)***

La Vía de la Opinión se distingue netamente de la Vía de la Verdad: lo que Parménides nos enseñará siguiendo la primera vía sólo es engañoso, vale decir, falso.

Los lectores del poema, sorprendidos por esta declaración de Parménides, no le han creído: ¿por qué Parménides les habría contado una larga historia de la naturaleza, historia que incluía novedades e incluso nuevas verdades, si hubiera creído en realidad que tal historia era una historia por completo falsa? ¿No se debería admitir, más bien, que la tercera parte del poema presenta también algo que pertenece al pensamiento de Parménides, que nos aporta una verdad, aun cuando se trate de una verdad más humilde que la de la segunda parte? Pero no. Debemos tomar a Parménides al pie de la letra. Nos ha asegurado que la Vía de la Opinión es falsa, nos ha explicado por qué lo es incluso cuando la describe ("de una verosimilitud tal que ninguno de los mortales (...) podría superarla"); es necesario, por lo tanto, acep-

tar esta aseveración y esta explicación, aunque no resulten en absoluto satisfactorias. Además, debemos subrayar que la falsedad paradójica que es la de la Vía de la Opinión es consecuencia de las concepciones que Parménides presenta en la parte central del poema. De todos modos, la contribución insigne de Parménides a la filosofía, tanto en su propia opinión como en la de sus herederos, está contenida en esta parte central.

Simplicio ha conservado casi en su totalidad la parte central del poema de Parménides y da cuenta de que, en las "librerías" de su tiempo, ya no era posible encontrar la obra de Parménides. Esta parte comienza con un argumento cardinal, sobre el cual gira todo lo que sigue.

> "Ven pues; voy a enunciar —y tú presta oídos a mi palabra y consérvala bien en ti—
> Cuáles son las únicas vías de indagación que se pueden concebir.
> La primera vía enunciar que él es y que no es posible que no sea,
> Es el camino de la persuasión, pues la verdad lo acompaña.
> Aquel, yo te lo hago entender, es un sendero donde nada se puede aprender.
> En efecto, lo que no es no podrías ni conocerlo — porque no es accesible —
> Ni hacerlo comprender".
>
> *Proclo, Comentario sobre el Timeo I, 345; DK 28 B 2; KRS, nº 291, p. 263)*

A los dos caminos descriptos en este texto, se agrega un tercero. Es el camino por el que van errantes los hombres que no saben nada, hombres de dos cabezas para quienes

> "Ser y no ser parecen ser lo mismo
> y no lo mismo: el camino de todos vuelve sobre sí mismo".
>
> *(Simplicio, Comentario sobre la física, 117, 10-13; DK 28 B 6. 4-5, 8-9; KRS, nº 293, p. 265)*

Si alguien emprende una investigación, puede así concebir tres vías a lo largo de las cuales dirigir sus estudios. Pero Parménides nos asegura que sólo hay una vía que pueda en realidad seguirse. Si se investiga, es necesario ir por la primera vía. ¿Qué quiere decir Parménides con esto? ¿Qué es una vía de investigación? ¿Cómo caracterizar de una manera más precisa las tres vías que Parménides nos ofrece y por qué, según Parménides, estamos obligados a seguir la primera de estas vías?

Si se quiere emprender una investigación sobre un tema cualquiera —sobre las abejas, por ejemplo, o sobre los cometas— se puede seguir la vía de la posición de existencia, la vía del "es". Es decir, que se puede presuponer de antemano que el objeto de las investigaciones existe, que hay abejas o cometas. Si no, se puede seguir la segunda vía y poner

como hipótesis que el objeto de tal investigación no existe y que no hay ni abejas ni cometas. Por último, se puede tomar la vía de los hombres de dos cabezas, en la que se supondrá que el objeto existe y no existe, que hay abejas y cometas y que no los hay. He aquí las posibilidades que agotan todos los caminos concebibles.

La tercera vía, la vía del ser y de la nada, debió parecer extraña, incluso contradictoria. Parménides indica, sin embargo, que tal posibilidad expresa la suposición más general que se hace antes de iniciar la investigación, una suposición que, en particular, era (sin sombre de duda) la de los primeros hombres que estudiaron la naturaleza. ¿En qué sentido los *physikoi* suponían que las abejas y los cometas existían y no existían? Quizás admitieron que las abejas existen aquí en Atenas, pero que no se las encuentra en Escitia, que los cometas existen en abril pero que no se muestran en mayo. En pocas palabras, los *physikoi* seguramente suponían —como lo supone todo el mundo— que los objetos de sus investigaciones existen aquí y no existen allá, existen ahora y no existirán mañana. De esto extrae Parménides una consecuencia engañosa: estos *physikoi*, como todo el mundo, creían que los objetos de sus investigaciones existen y no existen.

Sea como fuere, he aquí cuáles son las vías posibles o concebibles. ¿Pero por qué eliminar las dos últimas vías? La segunda vía es "un sendero donde nada se puede aprender" porque no se puede reconocer ni siquiera mencionar lo que no existe. Además, no se puede pensar lo que no existe, porque

> "son las mismas cosas las que pueden ser pensadas y las que pueden ser".
>
> ***(Plotino, Enéadas V, 1, 8; DK 28 B 3; KRS, nº 292, p. 265, n. 7)***

No se puede pensar más que en los seres; por consiguiente, no se pueden reconocer ni mencionar los no seres (porque reconocer una cosa o mencionarla implican que se piensa en ella). Por lo tanto, la segunda vía queda excluida; no es una vía de saber ni una vía de investigación: a lo largo de esta vía, no se puede pensar en nada ni se puede en absoluto hacer investigaciones.

El argumento de Parménides es bastante claro, pero puede parecer, en primera instancia, poco convincente. Parménides sostiene que no podemos pensar más que en seres; pero, puede objetarse, pensamos en Ulises o en Circe, que no han existido nunca; hablamos de unicornios o de caballos alados ... Si nada nos impide pensar en Ulises, incluso si Ulises no ha existido nunca, el argumento de Parménides no puede ser concluyente; desde los primeros pasos, se extravía.

Pero esta objeción dirigida a Parménides es, con seguridad, demasiado apresurada. En efecto, cuando digo "Ulises era un gran héroe de la mitología griega" o "El unicornio tiene un solo cuerno en la cabeza", es necesario preguntarse si pienso verdaderamente en Ulises, que no existió, o si pienso más bien en un poema de Homero, que sí existe; si pienso en verdad en los unicornios, que no existen, o si pienso más bien en los mitos o las fábulas, que sí existen. En rigor, las ficciones plantean problemas que sólo se relacionan en forma indirecta con las vías de las que habla Parménides. También, para juzgar el valor de sus tesis, más vale tomar un ejemplo extraído de la ciencia.

Hace algunos años, los astrónomos norteamericanos supusieron, apoyados en los fenómenos observados, que había descubierto junto a Plutón un planeta hasta entonces desconocido. Denominaron a este planeta Perséfone y formularon conjeturas respecto del tamaño de Perséfone, de su velocidad, de la duración del año en reino de Perséfone, etcétera. Más tarde, por desgracia, se comprendió que Perséfone no existe ni había existido nunca. Los fenómenos observados y que habían inducido a formular la hipótesis de un nuevo planeta tenían otras causas y otras explicaciones. Ninguna necesidad de un planeta. Antes de llegar a esta triste comprobación, ¿los astrónomos optimistas pensaron en Perséfone, hablaron de Perséfone? En este punto, se tiende a estar de acuerdo con Parménides: no pensaron ni en Perséfone ni en un nuevo planeta, precisamente porque jamás existió tal planeta. Por cierto, hablaron como si existiera tal planeta y, si Perséfone hubiera existido, habrían hablado de él. Pero Perséfone no existía y nunca hablaron de él. (¿De qué hablaron entonces? ¿Quizás de nada? ¿O tal vez de los fenómenos que habían observado con anterioridad?)

He aquí otro ejemplo. Después de leer la *Metafísica* de Aristóteles, les digo: "Parón fue un filósofo pitagórico del siglo V". Vuelvo a leer mi texto y compruebo que la palabra griega "*paron*/parèn", que había interpretado como un nombre propio, es en realidad un participio presente: Aristóteles quiso decir "alguien estaba presente (*paron*)" (o: había ahí uno) que era un filósofo pitagórico del siglo V; de ninguna manera habló de un filósofo que se llamara Parón. Pero cuando dije que "Parón fue un filósofo pitagórico del siglo V", ¿hablé de Parón? ¿Dije de Parón que era filósofo? Me parece que no: no hablé de nadie, no dije de nadie que era filósofo. Es cierto que pronuncié una frase, pero no dije nada.

Estas observaciones no se aducen aquí como otras tantas pruebas de que Parménides tenía razón. Pero me atrevo a esperar que sugieran que lo que yo llamaría el Principio de Parménides (el principio según el cual aquello en que se piensa debe existir) no es evidentemente falso. En efecto, de los

filósofos antiguos y modernos, la mitad ha seguido hasta aquí a Parménides. Incluso han elaborado otros argumentos, fundados en consideraciones de orden semántico, que indican que el principio parmenídeo es por lo menos plausible.

Así, gracias a este principio, Parménides elimina la segunda vía. ¿Por qué ha rechazado también la tercera, la vía de los hombres con dos cabezas? Parece que había supuesto que su principio, que había excluido la segunda vía, excluía de la misma manera a la tercera, porque declara a propósito de esta tercera vía:

> "Jamás se podrá probar que lo que no es, es:
> Aparta tu pensamiento de este camino de investigación".
>
> ***(Platón, Sofista, 237 a; DK 28 B 7. 1-2)***

La tercera vía plantea así la hipótesis de que los objetos de investigación existen y a la vez no existen; supone por lo tanto que no existen, pero el argumento opuesto a la segunda vía ha demostrado que tal suposición era absurda.

Para evaluar este argumento, es necesario examinar con más detenimiento el principio de Parménides. En efecto, hasta ahora lo he formulado como sigue:

(1) Si un investigador, *x*, piensa en un objeto, *y*, es necesario que *y* exista. Para dar un sentido más riguroso a este principio, se le deben agregar precisiones temporales, precisiones que pueden ser de diversas modalidades. Por ejemplo, es posible distinguir entre los tres principios siguientes:

(1 A) Si *x* piensa, en un tiempo *t*, en *y*, es necesario que *y* exista siempre;

(1 B) Si *x* piensa, en un tiempo *t*, en *y*, es necesario que *y* exista en el tiempo *t*;

(1 C) Si *x* piensa, en un tiempo *t*, en *y*, es necesario que *y* exista en algún tiempo.

Para eliminar la segunda vía, Parménides se sirve de la versión más débil del principio, es decir de la versión (1 C). Pero, para excluir la tercera vía, no basta ni con la (1 C) ni con la (1 B): es necesario adoptar la versión más fuerte del principio, es decir la versión (1 A).

Los filósofos que adoptaron el principio de Parménides sólo han aceptado de él la versión débil. Aceptar la versión (1 B) equivaldría a renunciar a la posibilidad de estudiar la historia: de pensar en Napoleón, en Julio César, en Parménides. Aceptar la versión (1 A) sería eliminar la posibilidad de pensar en aquello en que se piensa más a menudo, es decir, en uno mismo.

Aun cuando existen otros argumentos que, como he recordado, parecen sustentar una versión del principio de Parménides, tales argumentos sólo apoyan de hecho la versión más débil. En lo que a mí respecta, no conozco ningún argumento que me permitiera esperar que alguna pudiera demostrarse una versión más fuerte del principio. En suma, estoy de acuerdo con Parménides cuando afirma que la segunda vía no puede seguirse. Pero la tercera vía —la vía habitual de los *physikoi*— se resiste, pura y simplemente, a su poderosa lógica.

Sea como fuere, una vez elegido el camino, sólo es necesario seguirlo. Antes de emprender tal camino, Parménides nos propone una reflexión sobre el método.

> "Que un hábito, nacido de experiencias múltiples, no te arrastre en esta vía
> a tener un ojo sin mirada, una oreja y una lengua resonantes de eco;
> en cambio, juzga mediante la razón el argumento muy controvertido
> que he pronunciado".
>
> *(Sexto, Contra los matemáticos VII, 114; DK 28 B 7. 4-6; KRS, nº 294, p. 266)*

Por medio de la razón pura, se descartaron las dos vías carentes de salida: al eliminar la tercera, se ha socavado la confiabilidad de la experiencia empírica, puesto que, evidentemente, a todo lo largo de esta vía se trata de observación y de empirismo. Parménides nos exige así evitar todo proceso empírico y confiar sólo en la razón. ¿Pero cómo llevar a cabo investigaciones sobre las abejas o sobre los cometas por medio de la pura razón? La elección de la vía por seguir y del método *a priori* por adoptar debe, en efecto, influir sobre nuestra indagación. La versión fuerte del principio, adoptada por Parménides, debe contener la investigación, de hecho, dentro de límites estrechos y limitarla a los seres eternos.

En los versos de su poema, Parménides mismo no sigue el camino que ha elegido: a lo sumo lo describe, se ocupa de metafísica, no de física o de ciencia. Como no importa qué tema se proponga como objeto de investigación, se puede constatar que tal objeto existe, pero ¿se puede ir más allá y determinar las demás propiedades que ese objeto debe poseer? La descripción de la Vía de la Verdad responde de hecho a esta pregunta. Parménides se ha planteado, pues, la siguiente cuestión: si alguna cosa existe, ¿qué se puede decir de esa cosa en tanto existente? He aquí una investigación por completo abstracta, una investigación metafísica en el sentido aristotélico. Porque Aristóteles ha definido a la metafísica (sin nombrarla) como una investigación sobre el ser en tanto ser. Esto quiere decir que colocó en el corazón de la filosofía la cuestión parmenídea: ¿cuáles son las fronteras

determinantes de la existencia, las fronteras en cuyo interior todo ser debe permanecer siempre?

El viaje metafísico de Parménides nos llevó en una dirección inesperada. Si alguna cosa existe, se puede deducir de ahí, según Parménides, que: 1 / nunca ha sido engendrada y nunca será destruida; 2 / es un "todo" unificado y continuo; 3 / no cambia en absoluto ni se mueve; y 4 / es completa y terminada. Parménides da una deducción de estas proposiciones en unos cincuenta versos difíciles y condensados, donde casi cada palabra merece una larga consideración. Aquí me limitaré a comentar una sola parte de la primera deducción, deducción que, para los herederos de Parménides, parecía ser la más segura de sus conclusiones metafísicas.

Parménides intenta demostrar que una cosa existente nunca pudo haber sido engendrada, que el devenir absoluto es imposible. Como prueba de su tesis, nos propone dos argumentos muy breves. Si se supone que un objeto existente ha sido engendrado:

> ¿Qué tipo de origen le buscarás?
> ¿Cómo, de dónde, habrá crecido? Que provenga de lo que no es,
> no te permitiré
> decirlo ni pensarlo, porque no se puede decir ni pensar que no es.
> Además, ¿qué necesidad lo habría incitado,
> más tarde o más temprano, a nacer, dado que no ha tomado su punto de partida de nada?
>
> ***Simplicio, Comentario sobre la física, 162. 18-22; DK 28 B 8. 6-10; KRS, nº 296, p. 267-268)***

Los dos argumentos presuponen que lo que ha sido —hipotéticamente— engendrado debió haber sido engendrado de lo que no existía, en griego: *ek mè eontos*/ἐκ μὴ ἐόντος. Estas palabras suelen entenderse mal, en la medida en que se formule la pregunta: ¿pero por qué no es engendrado a partir de lo que existía? Sólo que esta posibilidad, muy seductora, se excluye por razones lógicas fuertes. En efecto, si alguna cosa llega a ser F, esta cosa no era F antes de llegar a ser F: si el muro se vuelve gris alondra cuando lo pinto, no era gris alondra en el momento en que tomé el pincel. Llegar a ser F implica el hecho de que no se era F. Ahora bien, ser engendrado o ser creado es llegar a ser. En este caso, ser engendrado implica el hecho de no haber existido: si alguna cosa fue engendrada en un tiempo *t*, entonces precisamente antes de *t* esa cosa no existía. Esto es lo que quiere decir Parménides cuando presupone que todo lo que es (hipotéticamente) engendrado debe venir *ek me ontos*. Hasta aquí, Parménides tiene razón.

Para construir su primer argumento contra la generación, Parménides agrega una sola premisa a esta suposición: "no se puede decir ni pensar que no existe". Sin duda, Parménides fundamenta esta premisa en su propio principio. Ahora bien, el principio no implica la premisa tal como Parménides la ha formulado: dado que Venus existe, puedo pensar — por lo que el principio nos aconseja — que no existe. El principio nos impide hablar de lo que no existe, pero no nos impide decir que una cosa no existe. Pero, incluso si puedo pensar que Venus no existe, no puedo pensarlo con verdad; es decir que el principio de Parménides me asegura que todo pensamiento de la forma "*x* no existe" debe ser falso. No obstante, si este pensamiento fuera verdadero, *x* no existiría y, por lo tanto, habría pensado en un no existente. En suma, en lugar de escribir "No se puede decir ni pensar que *x* no existe", Parménides habría tenido que decir: "Toda frase, todo pensamiento, de la forma '*x* no existe' es necesariamente falso".

Pero esta premisa no funciona para Parménides. En efecto, si creo que alguna cosa ha sido engendrada, no estoy obligado a decir, precisamente, que esa cosa no existe; más bien, estoy obligado a decir que no existía. Un poco antes, distinguí entre diferentes versiones del principio de Parménides. Para mostrar que toda frase de la forma "*x* no existía" debe ser falsa, no bastan ni (1 B) ni (1 C): es necesario utilizar la versión más fuerte del principio, la versión (1 A), o bien inventar una cuarta versión tal que:

(1 D) Si *x* piensa, en un tiempo *t*, en *a*, es necesario que *a* haya existido en todo tiempo antes de *t*.

No habría que asombrarse por el hecho de que Parménides haya utilizado, en forma implícita, la versión fuerte de su principio, puesto que se ha servido de él, siempre en forma implícita, en el curso de su argumentación contra los hombres de dos cabezas. Pero, como lo he señalado con anterioridad, la versión fuerte del principio es a todas luces falsa. Dado que la versión (1 D) también parece ser falsa, el hecho de introducirla no aporta nada nuevo a Parménides. Por lo tanto, es necesario reconocer que el primer argumento de Parménides contra la generación no es concluyente.

El segundo argumento ("Además, qué necesidad ...") introduce un segundo principio, porque Parménides presupone aquí que, si un objeto cualquiera ha sido engendrado, es necesario que haya tenido una razón, una causa, que haya hecho necesaria su generación y que la haya hecho necesaria en el instante preciso en que ese objeto fue engendrado. Se trata aquí del principio de razón suficiente, principio que ya habíamos encontrado en Anaximandro. Si no hay ninguna razón para que se produzca X antes que Y

y si no es posible que se produzcan tanto X como Y, entonces no se dan ni X ni Y.

Supongamos pues que un objeto ha sido engendrado, que —por ejemplo— anteayer ha nacido un gato. En ese caso, debe existir alguna cosa a propósito del gato que explique por qué nació anteayer y no "más tarde o más temprano". Pero, "dado que ha comenzado de la nada", es imposible que haya habido alguna cosa de este tipo (que explique por qué no nació después ni antes): antes de su nacimiento supuesto, el gato no ha tenido ninguna cualidad y, por consiguiente, no había, en lo que concierne al gato, ninguna diferencia entre anteayer y toda otra mañana del mundo. El nacimiento del gato es, por lo tanto, imposible.

¿Qué valor debe darse a este argumento? Es evidente que se podría dudar del principio mismo. En efecto, ¿por qué excluir la posibilidad de un acontecimiento verdaderamente espontáneo? La lógica misma no puede darnos la seguridad de que todo lo que se produce, se produce gracias a una causa suficiente. En todo caso, incluso si se acepta este principio, no se está por eso obligado a inclinarse ante Parménides, que tiene necesidad de una versión particular de este principio. Si se acepta el principio, se podría conceder que, si un gato nació anteayer, es porque existe alguna cosa que explica por qué ese gato nació en ese instante preciso; pero se podría negar —lo que Parménides hace por hipótesis— que ese elemento, que explica por qué ese gato determinado nació en ese instante preciso, se identifique con una cualidad, cualquiera sea ésta, del gato. Por el contrario, uno se inclinaría más bien a suponer que la causa del nacimiento del gato resulta ser una de las actividades a las que los gatos padre y madre pueden dedicarse juntos. Para el gato hijo, todos los días anteriores a su nacimiento eran parecidos. No era así para los gatos madre y padre: ciertos días estaban marcados por placeres particulares.

Por lo tanto, el segundo argumento de Parménides no es concluyente. La primera tesis de su metafísica, según la cual nada es engendrado, carece de fundamento adecuado —este resultado no llega a sorprendernos, ya que todos sabemos que, de tiempo en tiempo, nacen gatos ...

La metafísica de Parménides, fundamentada en principios ambiguos, aparece como falsa al analizarla. Pero, al mismo tiempo, se cuenta entre los esfuerzos más geniales del pensamiento filosófico. En primer lugar, Parménides inventó un modo de pensamiento original y fructífero: concibió la posibilidad de llevar a término una argumentación *a priori*, a partir de principios en apariencia indiscutibles y por medio de deducciones en apariencia rigurosas. Luego, y más precisamente, inventó la metafísica, discipli-

na que, a partir de Aristóteles, ocuparía el corazón del discurso filosófico. Además, los argumentos de Parménides influyeron en todos sus sucesores, hasta Platón y Aristóteles: definieron el marco dentro del cual debería pensar, en adelante, un filósofo. Incluso si todas las ideas de Parménides fueran falsas, incluso si todos sus argumentos fueran engañosos, el papel histórico que han desempeñado les confiere una importancia inmensa. Sobre todo, es necesario recordar siempre que la filosofía no es un juego de niños, que los conceptos que hoy nos parecen bastante simples y fáciles de comprender resultaban, en un principio, particularmente difíciles de pensar y presentaban todo tipo de complejidades. Parménides dio caza a ideas difíciles y casi salvajes, las atrapó, incluso si no llegó a domarlas. Las ideas son como animales: si podemos mimarlas, nosotros sin temor, como a los animales domésticos, es gracias al coraje y a la tenacidad de los grandes cazadores de antaño que las han domesticado.

2.2. Meliso

En el 441 a.C., la flota de Samos logró una audaz victoria sobre la flota ateniense. El almirante samio era un filósofo llamado Meliso. Discípulo y seguidor de Parménides —cosa que, evidentemente, no le impedía seguir los caminos de la guerra—, reescribió, en prosa simple y límpida, la filosofía de su maestro. Pero en esta segunda versión de la obra del Parménides hay ideas revisadas e ideas nuevas.

Meliso sostuvo que lo que existe debe ser: 1 / no engendrado, 2 / sin comienzo y sin fin en el tiempo, es decir eterno, 3 / sin comienzo y sin fin en el espacio, es decir infinito, 4 / único, 5 / por completo homogéneo, 6 / sin crecimiento y sin disminución, 7 / sin alteración, 8 / sin dolor y sin angustia, 9 / completamente pleno, 10 / sin ningún movimiento, 11 / sin densidad, 12 / incorpóreo. A estas declaraciones metafísicas agregó un conjunto de argumentos que deberían mostrar que los sentidos son engañosos y que sólo la razón nos puede enseñar la verdad. Trataré aquí los artículos 3 /-4 / y 9 /-10 / de su metafísica, artículos que muestran que Meliso se apartó de su maestro al proponernos una tesis o bien una argumentación nuevas.

Según el artículo 4 /, lo que existe debe ser único: no existe más que una sola cosa. Tal tesis "monista" casi siempre se atribuye a Parménides; sin embargo, por más que se la busque en sus versos, no aparece ni en forma explícita ni a título de implicación sobreentendida. En Meliso, tal tesis se fundamenta, en todo caso, en alguna cosa que no es, con seguridad, parmenídea. En efecto, mientras que Parménides dijo que lo que existe debe ser determinado o terminado, Meliso, por el contrario, declara que:

"así como existe siempre, del mismo modo debe ser siempre infinito en tamaño".

(Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 109. 32-33; DK 30 B 3; KRS, n° 527, p. 423: "Pero como existe siempre, entonces debe ser igualmente siempre ilimitado en tamaño.")

Pero,

"si es ilimitado, sólo hay uno, porque si hubiera dos, no podrían ser ilimitados, se limitarían mutuamente".

(Simplicio, *Comentario sobre el Tratado del cielo*, 557. 16-17; DK 30 B 6; KRS, n° 531, p. 424: "Porque si fuera , sería uno; porque si fueran dos, los dos no podrían ser infinitos, sino que se limitarían recíprocamente.")

Si existe una cosa verdaderamente infinita, vale decir, infinita en toda su dimensión, entonces no existe más que una sola cosa.

Cuando Meliso deduce la unicidad del ser de su infinitud, parece que tuviera razón. En efecto, dado que toda cosa debe existir en el espacio y que sólo hay un espacio, supongamos que existe una cosa infinita, X. Si existe además otra cosa, Y, diferente de X, ¿dónde se encontraría? Debe estar en el espacio, pero el espacio en su totalidad está ocupado por X o por una parte de X y, en este caso, Y se identifica con X o con una parte de X y ya no es diferente de X.

¿Pero por qué suponer que lo que existe deba ser infinito? Parece que Meliso se haya fiado de una forma de paralelismo entre el espacio y el tiempo: cada objeto debe ser eterno (si así no fuera, se podría decir en verdad que un objeto no existe; es Parménides quien lo ha dicho). Pero del mismo modo, prosigue Meliso, cada objeto debe ser infinito (si así no fuera, se podría decir en verdad que no existe en un sitio cualquiera; pero no se puede decir en verdad que un objeto no existe). Todo objeto que existe debe ser infinito so pena de inexistencia; y si todo objeto que existe es infinito, sólo hay un objeto que existe —sólo existe el Uno.

Evidentemente, se puede criticar el argumento de Meliso a partir de las mismas razones que han permitido criticar el argumento paralelo de Parménides. En efecto, Meliso se apoya sobre una versión demasiado fuerte del principio parmenídeo. Pero es necesario convenir en que Meliso ha desarrollado cuidadosamente el pensamiento de su maestro, que ha corregido el sistema de Parménides y lo ha vuelto más coherente. Después de Meliso, se ha hablado siempre del "Uno eleático". Pero este objeto sublime y seductor fue sin duda introducido en la filosofía por el almirante de Samos.

Los objetos parmenídeos no se mueven nunca; no obstante, los versos en los que Parménides ha intentado excluir todo movimiento de su mundo

son muy oscuros. En todo caso, es evidente que el argumento clásico contra el movimiento no se debe a Parménides; por el contrario, encontramos este argumento, por primera vez, en Meliso.

El argumento toma como punto de partida la imposibilidad del vacío:

> "Tampoco está vacío, bajo ningún aspecto, porque lo que está vacío no es nada, y la nada no podría ser. Tampoco se mueve, porque no puede desplazarse en ninguna dirección; al contrario, está lleno. Si estuviera vacío, podría desplazarse hacia lo vacío, pero, puesto que no está vacío, no tiene lugar a donde ir".
>
> (Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 112. 7-9; DK 30 B 7; KRS, nº 534, p. 426-427: "Y ninguna parte de él está vacía. Porque lo que está vacío no es nada. Ahora bien, lo que no es nada no puede en absoluto existir. Ni puede moverse. Porque no puede ceder en un cierto punto, sino que está lleno. Porque si hubiera una cosa tal como lo vacío, se retiraría en lo que está vacío. Pero como no hay una cosa tal como lo vacío, no hay parte alguna a la que se pueda retirar.")

La conclusión de Meliso se apoya, pues, en dos tesis: la imposibilidad del vacío y la existencia de un nexo entre movimiento y vacío.

¿Por qué negar lo vacío? Supongamos que hubiera en el mundo una parte vacía —una caverna subterránea, quizás en Samos, en la cual no hay más que un espacio absolutamente vacío. Ahora bien, si hay un vacío en la caverna, eso quiere decir, según Meliso, que no hay nada en la caverna, que no hay nada entre el techo y el piso, entre una pared y la otra. Supongamos en efecto que hubiera alguna cosa entre el techo y el piso: en este caso, la caverna no estaría vacía, precisamente porque contendría ese objeto. Pero si no hay nada entre el techo y el piso, se deduce que el techo y el piso están en contigüidad; en este caso, no son el piso y el techo de una caverna—, por lo tanto, la caverna vacía no existe.

El argumento seduce: incluso si uno está seguro de que es falso, vale la pena descubrir dónde se encuentra el error. Volveremos al tema más adelante, cuando tratemos el atomismo de Demócrito. Por el momento, mencionemos todavía dos cosas. Notemos, en primer lugar, que Meliso toma la palabra "vacío" en un sentido bastante fuerte: estar vacío quiere decir no contener absolutamente nada. La lengua común —el griego común de Meliso— autoriza un sentido más débil, porque diríamos, por ejemplo, que la caverna está vacía si no contiene ningún animal, ninguna vegetación, ninguna cosa de piedra ...; pero evidentemente la caverna no está vacía en el sentido que Meliso atribuye al término, porque está llena de aire. Los sucesores de Meliso han distinguido estos dos sentidos de la palabra "vacío", un sentido fuerte y un sentido impreciso, pero nadie ha reprochado a Meliso que haya jugado con la ambigüedad del término. Notemos luego que, incluso

si el argumento de Meliso no nos convence, igual pueden aducirse otras razones que permiten sustentar la tesis de Meliso: así, Aristóteles, en la *Física*, negó la posibilidad del vacío con el fundamento de razones diversas —la mitad de los sabios han aceptado estas razones y, de ese modo, se han declarado seguidores de Meliso.

En cuanto al nexo postulado por Meliso entre movimiento y vacío, se lo puede explicar como sigue. Si alguna cosa, X, está a punto de moverse, es decir, de desplazarse del sitio en que se encuentra a otro sitio, es necesario que este segundo lugar, el punto de llegada de X, esté vacío, que no contenga ningún objeto. Porque si el lugar destinado a recibir a X no estuviera vacío, si otro objeto se encontrara allí, este objeto bloquearía el movimiento de X y lo detendría antes de que pudiera llegar a ese sitio. (De no ser así, dos objetos distintos se encontrarían en el mismo lugar, lo que parece ser imposible.) "Muy bien, querido Meliso, quizá se podría decir, pero una pequeña modificación basta para arruinar tu argumento. ¡Este segundo objeto —llamémosle Y— que ocupa el punto a donde debe llegar X, que ceda el paso a X! En efecto, X no será bloqueado a menos que Y se obstine". A este argumento, Meliso respondería: Y no puede ceder el paso a X salvo que se desplace, que se mueva hacia otro lugar. Pero Y no puede llegar a ese otro lugar a menos que éste se encuentre igualmente vacío. El argumento con cuya ayuda detuve a X se aplica también a Y: no es porque Y se obstine que no cede el paso a X, es porque Y tampoco puede moverse. Muchos filósofos, en particular los atomistas —Demócrito, Epicuro— han considerado de manera favorable este argumento y lo han convertido en axioma de la física. Otros lo han rechazado, entre ellos Aristóteles: más adelante, examinaremos el argumento que se le puede oponer.

Meliso actuó conscientemente a la sombra de Parménides y, con frecuencia, se lo consideró un pensador de segundo orden. Los dos argumentos que he presentado deben bastar para probar que era, en realidad, un espíritu original y dotado. Por cierto, lo que se denomina por lo común filosofía de Elea debe mucho a Samos.

2.3. Zenón

El tercer héroe de este capítulo es Zenón, amigo y conciudadano de Parménides. Platón lo presenta en su *Parménides* como el vigoroso defensor de la filosofía de su maestro, listo a responder a los ataques que le dirigen. Pero siempre ha resultado difícil de comprender cómo los argumentos de Zenón que llegaron hasta nosotros podían servir para la defensa del sistema de Parménides. A veces se llegó a la conclusión de que Zenón era

un aficionado a los rompecabezas, dispuesto a aprovechar las dificultades insolubles, e incluso que era un sofista partidario del pensamiento de Parménides más por amor a las ideas paradójicas que por simpatía filosófica. Sin embargo, en adelante dejaré de lado este tipo de cuestiones.

Poseemos preciosos fragmentos, en que Zenón presenta argumentos "contra la pluralidad", es decir, contra la tesis de que existen muchos objetos. Además, Aristóteles ha conservado, en forma de paráfrasis, cuatro argumentos "contra el movimiento", argumentos que se proponen demostrar que nada se mueve.

Existía toda una serie de argumentos contra la pluralidad. Todos estaban enunciados bajo la forma de una antinomia. Esto quiere decir que Zenón adoptó un tipo de argumentación en el cual mostraba que, si existen muchos objetos, entonces esos objetos deberían ser a la vez F y G, y que F y G eran propiedades incompatibles. Así, la antinomia que presenta uno de los fragmentos conservados se propone demostrar que los constituyentes de la supuesta pluralidad deben ser al mismo tiempo muy pequeños y muy grandes, en rigor, que deben carecer de toda magnitud y, al mismo tiempo, ser infinitos en tamaño. Las razones en que Zenón apoya el primer miembro de esta antinomia han desaparecido en los avatares de la transmisión. El argumento aportado para probar el segundo miembro se presente de la siguiente manera.

> "Pero si hay (¿muchos?), es necesario que cada uno tenga cierto tamaño y cierto espesor, y que una de sus dos partes esté fuera de la otra. El mismo razonamiento vale para aquella de las dos que precede a la otra. Pero aquella también tendrá tamaño y en ella alguna cosa precederá resto. Con seguridad, el decir esto una vez equivale a repetirlo indefinidamente. Ahora bien, de tales partes, ninguna será la última, ni será tal que no haya relación de una de sus partes con la otra. Y de esta manera, si los seres son pluralidad, es necesario que sean a la vez pequeños y grandes: pequeños al punto de no tener tamaño, grandes al punto de ser ilimitados".
>
> (Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 141. 2-6; DK 29 B 1; KRS, nº 316, p. 286-287): "Pero si esto es, es necesario que cada parte tenga tamaño y espesor, y que una parte de eso está separada de la otra. Y el mismo argumento vale para la parte que está delante; porque ella también tendrá tamaño y además una parte estará adelante. En verdad, es la misma cosa decirlo una vez y seguir repitiéndolo siempre; porque ninguna de las partes será la última, ni tampoco habrá alguna parte que no esté unida con otra. Así, si hay muchas cosas, es necesario que sean a la vez pequeñas y grandes; lo bastante pequeñas como para no tener tamaño y lo bastante grandes como para ser ilimitadas.")

La argumentación contiene una laguna bastante sorprendente, pero sus grandes líneas no son oscuras.

Supongamos, en efecto, que existe un objeto X. Puesto que X debe tener un cierto tamaño —tesis que Zenón ha probado como lema preliminar— y, por consiguiente, es necesario que haya una parte "saliente", una "parte detrás de la otra" parte de X. Llamemos Y a la parte saliente y X* a la parte que no sobresale. Ahora bien, Y, en tanto existente, debe tener cierto tamaño, poseer una parte saliente Z y una parte Y* que no sobresale. Este proceso de partición no terminará nunca. "Así, concluye Zenón, es necesario que X sea infinito". ¿Por qué? He aquí la laguna. Parece que Zenón hubiera supuesto que hay una serie infinita de objetos, X*, Y*, Z* ..., y que todos estos objetos son parte de X. Ahora bien, al revelarse X como compuesto de infinidad de partes, debe en consecuencia ser él mismo infinito. Porque X es tan grande como la suma de sus partes y la suma de una serie infinita de objetos que poseen cada uno cierto tamaño no puede ser otra cosa que infinita.

Con frecuencia se ha objetado que Zenón comete aquí un error bastante banal, error que la matemática ha corregido en forma definitiva. En efecto, Zenón supone que la suma de toda serie infinita deber ser infinita, mientras que los matemáticos demostraron que existen series infinitas cuya suma es finita, series entre las cuales se encuentra la serie construida por Zenón. Puesto que X* es la mitad de X, Y* la mitad de Y ..., podemos representar la serie de Zenón de este modo:

1/2, 1/4, 1/8 ...

Se sabe hoy que la suma de esta serie convergente equivale exactamente a la unidad: la paradoja de Zenón pierde toda su brillantez.

Con todo, aun si el argumento de Zenón no es realmente sólido, la crítica tradicional que acabo de presentar también es errónea. En primer lugar, Zenón no se apoya en una serie del tipo

1/2, 1/4, 1/8 ...

Incluso si se denomina al argumento como "dicotomía", designación que sugiere una serie de particiones por la mitad, nada en nuestro texto impone tal interpretación. Zenón dice que debe haber siempre una parte saliente: nunca dijo que esta parte deba equivaler a la mitad del objeto. Bien entendido, se pueden representar las partes consecutivas de X por medio de una serie

$1/n$, $1/m$, $1/k$ ...

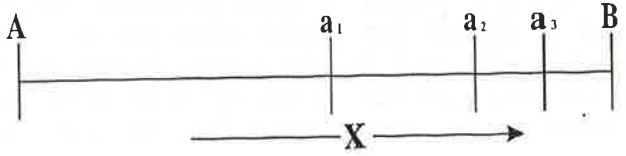
Pero no es evidente que cada serie de este tipo que pudiera engendrar un proceso a la manera de Zenón deba tener como suma la unidad.

Una segunda crítica de la solución tradicional es mucho más decisiva. La matemática no ha resuelto la paradoja de Zenón porque la paradoja no es una paradoja matemática. El problema central de la paradoja es, en efecto, el siguiente: ¿cómo hacer la suma de una serie infinita? ¿qué quiere decir "hacer la suma" de tal serie? Nosotros captamos el concepto de adición a partir de series finitas: 1+3=4; 2+5+1 1=1 8 ... Pero el concepto así aprehendido no se aplica sin más trámite a las series infinitas. Para responder al argumento de Zenón, debemos elaborar el concepto de infinito, concepto que atormenta a las mentes esclarecidas. Es necesario analizar el concepto de infinito para explicar cómo se pueden utilizar operaciones tales como la adición en el marco de una serie infinita de objetos. Se trata de tareas filosóficas, cuyas conclusiones deben servir de fundamento a toda constatación matemática. Una simple estipulación de que la suma de una serie convergente se identifica con la unidad no tiene valor alguno contra el argumento de Zenón.

Vayamos ahora a los argumentos célebres de Zenón contra el movimiento. Según Aristóteles, eran cuatro en número. Aristóteles presenta el primero, al que me limito aquí, con una sola frase:

> "El primer argumento sostiene que nada se mueve, porque lo que se mueve debe llegar al punto medio del trayecto antes de llegar al final".
>
> *(Aristóteles, Física, 239 b 10-12; DK 29 A 25)*

Supongamos, pues, que un objeto X se mueve de A a B. Antes de llegar a B, X debe llegar a a_1, el punto que se encuentra en el medio, entre A y B. Además —es necesario evidentemente agregar algo aquí a la presentación abreviada de Aristóteles— X debe llegar a a_2, el punto que se encuentra en el medio, entre a_1 y B, antes de llegar a B. Y luego a a_3, a_4, ..., siempre antes de llegar a B ...



De ahí el problema. Una vez más se trata, bien entendido, del infinito, puesto que los puntos que se encuentran en el medio, entre A y B, constituyen una serie infinita de posiciones a las que X debe llegar sucesivamente antes de llegar a B.

Por lo tanto, el núcleo del argumento puede formularse como sigue:

1. Para llegar a B —para moverse— X debe cumplir, una tras otra, una infinidad de tareas distintas (debe llegar a a_1, luego a a_2, luego ...).

2. Nada puede cumplir, una tras otra, una infinidad de tareas distintas.

3. Por lo tanto: X no llegará nunca a B y nada se mueve.

Las dos premisas del argumento entrañan la conclusión. Por lo tanto, si quisiéramos, contra Zenón, rechazar la conclusión y liberar el movimiento o hacerlo posible, deberíamos renunciar a la premisa 1 /, o a la premisa 2 /, o bien al conjunto de las dos premisas. El brillo de este pequeño argumento deriva del hecho de que las dos premisas parecen estar ambas fuera de toda duda.

Si se rechaza la primera premisa, es necesario admitir que el espacio no es continuo, es decir que no se lo puede dividir al infinito, o bien que, al ir de A a B, un objeto puede, por así decirlo, "saltar" bajo ciertos lugares entre A y B. Según la segunda posibilidad, hay una serie infinita de puntos situados en medio, entre A y B., pero X puede ir directamente, digamos de a_{23} a a_{25} sin tocar a a_{24}, que se encuentra también entre a_{23} y a_{25}. ¡Es difícil creer que sea posible tal hazaña! Según la primera posibilidad, el espacio debe tener una estructura "cuantificada", hay "átomos" espaciales del mismo modo que hay átomos materiales. Si se acepta esta última posibilidad, es necesario renunciar a los fundamentos de la física moderna, según la cual el espacio y el tiempo son dimensiones continuas.

¿No es necesario, más bien, descartar la segunda premisa? En este caso, se debe explicar cómo es posible acabar, es decir, terminar, una serie infinita —y esto parece ser imposible. Aquí no se trata de física (ni de matemática), sino más bien de lógica y de análisis. La filosofía ha intentado explicar cómo, en un cierto sentido y a propósito de ciertas series, la concepción de una serie infinita y al mismo tiempo acabada no es incoherente, pero hasta ahora no logró proponer una teoría capaz de convencer a todos los pensadores.

El primer argumento de Zenón contra el movimiento no prueba que no nos movamos —es evidente que nos movemos. Aún así, el argumento es un verdadero paradigma de la filosofía: un argumento a todas luces simple, que parte de dos premisas banales, para llegar a una conclusión en apariencia absurda. Sea que no nos movamos nunca, sea que llevemos a cabo todo el tiempo series de tareas infinitas, la física moderna está en el fondo equivocada. He aquí lo que Zenón demostró hace veinticinco siglos.

2.3.1. En auxilio de la ciencia

La filosofía de Elea contribuyó a interrumpir los progresos logrados en el estudio de la naturaleza; puso en duda la investigación empírica, al sostener que el mundo real, iluminado por la razón pura, es por completo diferente del mundo llamado natural que los *physikoi* ambicionaban comprender. ¿Cómo responder a los filósofos de Elea? ¿Cómo reaccionar ante este pensamiento que amenazaba a todo lo realizado por la filosofía de los milesios y de Heráclito?

Los filósofos de las generaciones posteriores reflexionaron por largo tiempo sobre esta cuestión. Aun cuando nunca sometieron los argumentos de Parménides, de Meliso y de Zenón a una crítica detallada, sin embargo respondieron a estos argumentos, cargados de una amenaza de la que quisieron librar a la filosofía. Propusieron, bien entendido, varios modos de liberarse de ella, pero todas esas maneras tenían —era casi necesario— un fundamento común. Este fundamento consiste en cinco grandes tomas de posición.

1. Todos los pensadores posteleáticos aceptaron la siguiente tesis, que Parménides había establecido deductivamente: debe excluirse tanto la generación como la destrucción. Bien entendido, en cierto sentido, se puede cuando menos decir que tal o cual cosa ha sido engendrada, pero el sentido que se da al término "engendrada" no es más que una manera de hablar.

2. En contraposición, los pensadores posteléaticos no descartaron toda otra especie de cambio: incluso si las cosas nunca fueron engendradas, pueden cambiar y son susceptibles de alteración, puesto que la alteración no entraña las mismas dificultades que la generación y se puede salvar este tipo de cambio contra las objeciones de los eléatas.

3. De la misma manera, estos pensadores insistieron en el hecho de que las cosas se mueven: la naturaleza, tal como la entendieron los *physikoi*, no podía existir en el seno de la concepción eleática que negaba el movimiento; también la defensa del movimiento local o de la locomoción estaba, evidentemente, entre las exigencias que una ciencia en proceso de renacer debía restablecer de la manera más urgente.

4. Parménides había planteado, sin detenerse en él, el problema de la causalidad, pero sus sucesores intentaron comprenderlo en profundidad, definir una manera de concebir la causa y establecer igualmente el marco de la explicación causal.

5. Por último, su último aporte tiene relación con la filosofía del conocimiento. Si se debía salvar a la ciencia, también se debía salvar al método empírico. Por lo tanto, los herederos de Parménides retomaron y profundi-

zaron los esbozos de filosofía del conocimiento que hemos hallado en sus predecesores. Intentaron construir una teoría del conocimiento que permitiera el progreso de la ciencia.

Si los cinco puntos que acabo de bosquejar representan el fundamento común de la reacción contra los eléatas, es necesario también subrayar que tomaron, en cada uno de los pensadores de esta tendencia, formas diferentes.

2.4. Empédocles

La personalidad de Empédocles —filósofo, médico, mago, originario de Agrigento, en Sicilia— ha sido objeto de numerosas anécdotas, de las cuales la más célebre relata su muerte dramática en los fuegos del Etna. Si tales historia, más que iluminar la figura de Empédocles, la han oscurecido, es necesario decir que los fragmentos de este filósofo, aun cuando han perdurado en cantidad bastante generosa, más que resaltar la importancia duradera de su pensamiento, la desfiguran. Pero empecemos por evocar los dos legados más importantes que Empédocles dejó a sus herederos.

En primer lugar, y como buen médico, Empédocles intentó curar a la percepción y a los sentidos de esa enfermedad procedente de Elea que los había afectado. Es cierto que nuestros sentidos pueden engañarnos, pues

> "Estrechos son los órganos repartidos en nuestros miembros,
> mas numerosos los obstáculos que embotan nuestros pensamientos".
>
> (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 123; DK 31 B 2. 1-2; KRS, nº 342, p. 305: "Restringidos son los poderes repartidos en el cuerpo, y numerosas son las miserias que lo asaltan, oscureciendo su pensamiento".)

Sin embargo, Empédocles nos exhorta a

> "considerar con cada órgano dondequiera que las cosas son evidentes".
>
> (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 125; DK 31 B 3. 9; KRS, nº 343, p. 306: "Ven ahora, observa con todas tus facultades cómo cada cosa es clara".)

Y apoya y justifica esta recomendación estimulante por medio de una teoría de conjunto de la percepción, teoría ella misma parte de una teoría física más amplia.

Según esta teoría general, toda cosa produce "emanaciones" (o efluvios) de diverso tipo. Al moverse a través del espacio, estas emanaciones chocan con otras cosas, a las que, evidentemente, afectan. Además, toda cosa está atravesada por pequeños canales. Si una emanación entra por azar en un

canal, puede producir un efecto particular. Así, por ejemplo, se explican por la hipótesis de las emanaciones y los canales, que están más o menos adaptados a las emanaciones que reciben, el fenómeno del imán, o la sustancia compuesta, pero en la que no se produce una real mezcla, que forma una vinagreta, o la esterilidad célebre de los mulos. La teoría física general de Empédocles se aplica en particular a la percepción, en la medida en que existen emanaciones perceptibles y canales perceptivos. Así, cuando una emanación roja, producida por un tomate, se dirige a mis ojos y se aloja en mis canales visuales, veo el tomate. La simetría natural, gracias a la cual se realiza la visión del tomate, garantiza la validez gnoseológica de esta percepción. Porque se fundamenta en un proceso causal y natural, el conocimiento empírico se explica y se justifica. De este modo, Empédocles esbozó, en una forma rudimentaria, lo que hoy se denomina filosofía "naturalista" del conocimiento, filosofía de la que habrían de servirse muchos de sus sucesores griegos.

Nuestros órganos son confiables y nos dan seguridad de que el mundo cambia. Pero, según Empédocles, Parménides tenía razón en excluir a la generación:

> "Para ninguna cosa mortal hay ni nacimiento
> ni fin ni muerte funesta:
> no hay más que la mezcla y la separación de lo que fue mezclado.
> 'Nacimiento' es el nombre que los hombres dan a esos fenómenos".
>
> (Plutarco, *Contra Colotes*, 1111 F; DK 31 B 8; KRS, nº 350, p. 312-313: "Entre todas las cosas mortales, ninguna nace ni encuentra un fin en la muerte maldita, sino solamente la mezcla y el intercambio de lo está mezclado — nacimiento es el nombre que los hombres dan a estas cosas".)

El nacimiento, la generación, sólo son nombres engañosos que recibe la mezcla; la muerte y la destrucción equivalen a una separación. Ahora bien, mezclar y separar suponen el movimiento. Si Empédocles admite, con Meliso, que

> "ninguna parte del universo está vacía" ([Aristóteles], *Sobre Meliso, Jenófanes, Gorgias*, 976 *b* 23; DK 31 B 14),

insiste, aún así, en el hecho de que las cosas mortales se mueven.

Pero ¿cómo se mueven? Meliso tenía razón cuando dijo que, en un universo sin vacío, un objeto X sólo puede moverse si otro objeto, Z, le cede su lugar. Para salir de este "embotellamiento" universal, Empédocles encontró una solución. La teoría que elaboró y que, por desdicha, sólo conocemos por referencias de segunda mano fue aceptada posteriormente por Platón, por Aristóteles y por Descartes.

Supongamos que existen los objetos X, Y, Z, A ..., W, que se ordenan en el espacio de manera tal que X es vecino de Y, Y vecino de Z ... y W vecino de X. En este caso, según Empédocles, Y puede ceder su lugar a X, Z puede ceder el suyo a Y ..., y X puede ceder el suyo W, incluso en un universo sin vacío —a condición de que cada objeto ceda su lugar al mismo tiempo que los otros. Por medio de este cambio mutuo y simultáneo, cambio que habría de denominarse *antiperistasis*, se logra el movimiento en un mundo sin vacío: cada objeto, de X a W, se mueve, todos los objetos se mueven al mismo tiempo, de modo tal que nunca dejan ningún lugar vacío. (Imaginemos un disco, dividido en cuadrantes, cada uno de los cuales está pintado de un color diferente: rojo, amarillo, azul, verde. Cuando hace girar el disco, el cuadrante rojo se desplaza hasta el punto en que se encuentra en la posición que, por ejemplo, ocupaba antes el cuadrante azul. Al mismo tiempo, el cuadrante azul se encuentra en la posición del rojo, el cuadrante verde en la posición del amarillo, el cuadrante amarillo en la posición del verde. Cada cuadrante se ha puesto en movimiento, pero en ningún momento se ha observado la menor fisura, el menor vacío, en el disco.)

Una vez salvaguardado el movimiento gracias a las concepciones emanadas de una mente genial, una vez defendidos los sentidos gracias a una teoría poderosa, Empédocles se sintió en libertad de colocarse en este mundo palpitante y observable — y de observarlo. Describe lo que ha visto en un largo poema *De la naturaleza*. Toda cosa se compone de cuatro elementos —de cuatro "raíces"— que se identifican respectivamente con la tierra, el aire, el agua y el fuego. (¿Por qué cuatro elementos? ¿Por qué estos cuatro? Ningún texto nos proporciona una respuesta. Y si bien la tierra, el agua y el aire parecen corresponder a los tres estados de la materia — sólido, líquido, gaseoso — que ha reconocido la física moderna, la situación del fuego queda por explicar. Por de pronto, la teoría de los cuatro elementos pasó a ser un lugar común de la física griega, aceptado por casi todos los filósofos hasta el siglo XVIII). Empédocles agrega a estos cuatro elementos dos cuasi elementos, dos potencias, el Amor y el Odio, que son responsables de la fabricación de las cosas y realizan su tarea procediendo por mezclas y separaciones de las cuatro raíces.

"Al igual que los pintores, cuando adornan sus cuadros de colores
—hombres instruidos en ello y en los secretos de su arte —
toman de sus manos los pigmentos de diversos colores,
los mezclan de manera armoniosa agregando un poco más de esto,
un poco menos de aquello,
y fabrican así formas que se parecen a todas las cosas,
árboles, hombre, mujeres,

bestias, pájaros, peces que se nutren en el agua,
e incluso dioses ..."

(Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 159, 28-35; DK 31 B 23. 1-8; KRS, nº 356, p. 315-316: "Del mismo modo en que los pintores decoran las ofrendas, ellos que son hombres del arte muy hábiles en su oficio — cuando ellos toman en sus manos los pigmentos de diferentes colores, mezclan armoniosamente un poco de esto y un poco menos de aquello, llegan a producir gracias a ellos formas que se parecen a todas las cosas, creando árboles y hombres y mujeres, bestias y pájaros y peces que viven en el agua, y también dioses que viven largo tiempo...".)

Así también las dos potencias fabrican el mundo: a partir de un número bastante restringido de colores-elementos, pueden formar toda la diversidad multicolor del mundo.

El Amor y el Odio deben concebirse como fuerzas impersonales, puramente físicas. El Amor es una fuerza de atracción o de atractivo: bajo su influencia, los elementos se acercan, se unifican. Por el contrario, el Odio separa y desune. Estos dos poderes disfrutan de períodos alternados de dominación: bajo el dominio del Amor, la unificación puede llegar hasta su culminación, de modo que al final los elementos se encuentran mezclados en una esfera por completo homogénea. Bajo el dominio del Odio, la separación es impulsada lo más lejos posible, de manera que al final los elementos están completamente separados entre sí. En el curso de cada uno de los dos actos de esta comedia universal — comedia que se mantiene en cartelera al infinito, al modo del eterno retorno de los pitagóricos — se produce un movimiento cosmogónico: entre separación y homogeneidad, entre homogeneidad y separación, evoluciona un *kosmos*, el mundo tal como lo conocemos. Este mundo — más bien, es necesario decir: todos estos mundos infinitos — incluye rarezas:

"Hay brazos desnudos, carentes de hombros,
ojos que flotan carentes de una frente".

(Simplicio, *Comentario sobre el Tratado del cielo de Aristóteles*, 586. 29-30; DK 31 B 57. 2-3),

hay

"bueyes con cabezas de hombre y hombres con cabezas de buey".

(Eliano, *La naturaleza de los animales* XVI, 29; DK 31 B 61; KRS, nº 379, p. 326: "Muchas criaturas nacieron con un rostro y un pecho en las dos caras, retoño de buey con rostro humano, mientras que otros empujaban con una cabeza de buey aunque fueran retoños del hombre".)

Pero la naturaleza que describe Empédocles en su mayor parte es menos exótica: los fragmentos muestran que examinó el mismo mundo que sus predecesores y que intentó explicarlo por medio de teorías astronómicas, biológicas, zoológicas, botánicas y psicológicas —en pocas palabras, que también él, en suma, realizó, a su propio modo, la misma mezcla tradicional de elementos que habían practicado antes sus predecesores.

Si Empédocles se presenta como rival de los *physikoi*, tampoco ignoró a Pitágoras: el eterno retorno no es el único rasgo pitagórico que se encuentra en su obra. En efecto, Empédocles es el autor de un segundo poema, titulado *Purificaciones*, al comienzo del cual nos dice que

> "Hay un oráculo de la necesidad, un antiguo decreto que nos viene de los dioses (...), según el cual si alguno mancha sus manos con la sangre de un asesinato (...) debe errar treinta mil estaciones lejos de los bienaventurados ..."
>
> (Plutarco, *Del exilio* 17, *Moralia*, 607 *c*; DK 31 B 115. 1, 2, 3; KRS, nº 401, p. 338 (versión completada): "Hay un oráculo de Necesidad, un antiguo decreto de los dioses, eterno, sellado por juramentos de gran alcance; cuando alguno peca y mancha sus propios miembros al derramar sangre, el que por su error transgrede el juramento que ha hecho — espíritu cuyo destino es una larga vida — durante tres veces mil años, vaga errante apartado de los bienaventurados, renace durante todo el tiempo bajo todo tipo de formas mortales ...".)

El período de existencia errante, consecuencia de un delito cuya naturaleza no precisan los fragmentos, es el momento en que se viven vidas diferentes. Empédocles, él mismo uno de estos ángeles caídos, de estas almas vagabundas, nos confiesa su propia historia:

> "Yo, yo fui en otro tiempo mancebo y doncella,
> yo fui arbusto, ave y mudo pez de la mar".
>
> (Hipólito, *Refutación de todas las herejías* I, III, 2; Diógenes Laercio VIII, 77; DK 31 B 117; KRS, nº 417, p. 343: "Porque yo he sido ya un mancebo y una doncella, un matorral y un ave y un pez saltarín y migratorio".)

Es decir, que el "oráculo de la necesidad", con la finalidad de castigar a los pecadores, ha establecido toda una serie de transmigraciones pitagóricas.

Aceptada la metempsicosis, Empédocles deriva de ella un código moral. Existe, en efecto, una cosa que es

> "Una ley para todos, extendida por todas partes a través
> del vasto éter y a través de la luz infinita".
>
> ***(Aristóteles, Retórica I, 13, 1373 b 17-18; DK 31 B 135)***

Se trata de una ley contra el asesinato, en particular contra la matanza de animales:

> "¿No cesaréis en vuestras masacres crueles? ¿No veis
> que es la locura la que os empuja a desgarraros entre vosotros?"
>
> (Sexto, *Contra los matemáticos* IX, 129; DK 31 B 136; KRS, nº 414, p. 342-343: "¿No habréis de cesar en este estrépito de masacre, no veis que os devoráis entre vosotros a causa del atolondramiento de vuestros espíritus?".)

Empédocles fue en otro tiempo un ave —quizás un pavo. Si se hubiera abatido a ese pavo, se habría derribado a Empédocles: la matanza de una bestia cualquiera podría ser, por lo tanto, un homicidio. Si es evidente que el homicidio debe estar prohibido, se sigue —si se quiere escapar de "la locura"— que no se debe matar a los animales.

Además, en un fragmento célebre, Empédocles fulmina de este modo:

"¡Desdichado! ¡Desdichado! No toques las habas" (Aulo Gelio, *Noches áticas* IV, xi, 9; DK 31 B 141).

Quizás, el sentido de este fragmento es que Empédocles pensaba que había sido en otro tiempo un haba verde.

A veces se ha hablado de dos Empédocles: el *physikos* que, si bien siempre bajo la influencia de Parménides, procuró restaurar el estudio de la naturaleza y el místico que, en obediencia a Pitágoras, intentó desarrollar teorías morales y religiosas; además se ha sospechado que estos dos Empédocles no se entendían bien entre sí. De hecho, es todo lo contrario. Nunca hubo más que un solo Empédocles, personaje extraordinario que buscó conscientemente unir las dos tradiciones filosóficas que lo habían precedido, sin dejar de proteger a las ciencias, al mismo tiempo, de los ataques procedentes de Elea. Los dos poemas tratan de temas diferentes, pero sólo hacen uso de un solo léxico y un solo repertorio conceptual. Así, el ángel caído de las *Purificaciones* es detestado por los cuatro elementos del *De la naturaleza* (DK 31 B 115. 9-12; Hipólito, *Refutación de todas las herejías* VII, xxix), mientras que, en contraposición, el lector del *De la naturaleza* aprenderá cómo se puede hacer que vuelva del Hades el espíritu de un hombre muerto (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* VIII, 59; DK 31 B 111. 9).

Si pareciera sorprendente que una sola cabeza haya podido contener ideas tan diferentes, es necesario recordar que el gran Newton consagró la mitad de su energía intelectual a la interpretación del Apocalipsis. Extraños personajes, estos filósofos.

2.5. Pitagóricos. Filolao

Sin duda, los pitagóricos conocían a Empédocles, amigo del pitagorismo y contemporáneo suyo. Se dice que después de la muerte de Pitágoras la escuela se dividió en dos grupos: estaban los "acusmáticos" o "aforistas" (*hoi akousmatikoi*) (que se decían "pitagóricos" porque seguían los *akousmata*), los que se especializaron en la versión religiosa y moral del pitagorismo, y expresaron su sabiduría por medio de sentencias dogmáticas, y estaban los eruditos, *hoi mathematikoi*, que privilegiaron el aspecto más científico y filosófico del pitagorismo.

Los eruditos eran también *mathematikoi* en un sentido más estricto del término: se interesaban, de una manera particular, en las ciencias matemáticas y, sobre todo, en los números.

> "Aquellos a quienes se designa con el nombre de pitagóricos tocaron las matemáticas y fueron los primeros en ocuparse de promoverlas. Nutridos en esta disciplina, estimaron que los principios de las matemáticas son los principios de todas las cosas que existen. Y como de estos principios los números son, por naturaleza, los primeros y que, en los números, los pitagóricos creían percibir una multitud de analogías con todo lo que es y con lo que deviene ..., supusieron que los elementos de los números son los elementos de todas las cosas que existen y que el cielo en su totalidad es armonía y número".
>
> ***(Aristóteles, Metafísica A, 5, 985 b 33 — 986 a 3; DK 58 B 4; versión de Tricot con ligeras modificaciones)***

Las primeras frases de este extracto son ambiguas: ¿Aristóteles quiere decir que estos pitagóricos se interesaron por las matemáticas ("tocaron"), en las que llevaron a cabo un progreso técnico ("promover") o bien quiere decir que solamente incursionaron en el tema ("tocaron") para explotarlo con una finalidad filosófica ("promoverlas al aplicarlas a la filosofía")? En efecto, la historia de las matemáticas griegas no ha conservado el nombre de ningún matemático pitagórico, aun cuando es seguro que los pitagóricos adivinaron que las matemáticas, y sobre todo la aritmética, pueden y deben ser aplicadas al estudio de la naturaleza, que la ciencia debe ser "matematizada".

Aristóteles no cita a ningún *mathematikos* pitagórico. Gracias a un puñado de fragmentos (cuya autenticidad, es necesario reconocerlo, no es aceptada por todo el mundo), se destaca un personaje de esta muchedumbre anónima: es Filolao de Crotona. Pitagórico, era también *physikos* y elaboró teorías astronómicas y biológicas. Además, siempre como buen *physikos*, reflexiona sobre los elementos o principios del universo:

"A propósito de la naturaleza y de la armonía, he aquí lo que hay de eso. La esencia de las cosas, que es eterna, y la naturaleza misma requieren un conocimiento divino y no humano —tanto más que ninguna de las cosas que existen podría ser conocida por nosotros si no existiera una esencia de las cosas de las que se compone el mundo: las cosas que limitan y las cosas ilimitadas. Pero, puesto que estos principios existen sin parecerse unos a otros ni ser homogéneos, sería imposible que se hubiera constituido un mundo si no se le hubiera agregado una armonía, cualquiera sea la manera en que haya aparecido. Porque las cosas parecidas y emparentadas no requieren armonía alguna, pero las no parecidas, no emparentadas, y no ordenadas deben necesariamente estar ligadas por una armonía tal que vaya a mantenerlas en el mundo organizado".

(Estobeo, *Antología* I, 21 m 7 D; DK 44 B 6 *a*; KRS, nº 429, p. 352-353: "En el tema de la naturaleza y de la armonía, he aquí cuál es su posición. El ser de los objetos, que es eterno, y la naturaleza misma admiten un conocimiento divino y no humano —si así no fuera, no sería posible que hubiera nacido ninguna de las cosas que existen y que nos son conocidas sin que tuvieran el ser de estas cosas de las que se compone el universo: las limitantes y las ilimitadas. Y porque este principio existía, al no ser parecido ni de la misma especie, habría sido imposible que ellas estuvieran ordenadas para formar un universo si no hubiera sobrevenido la armonía —cualquiera sea la manera en que haya adquirido substancia. Las cosas que son parecidas y de la misma especie no tienen necesidad de armonía, pero sí las que son diferentes y no de la misma especie y de orden desigual— era necesario que tales cosas estuvieran encadenadas juntas en un universo ordenado".)

Filolao habla de las cosas "que nosotros conocemos" —los animales, los árboles. Estas cosas dependen de dos principios. Hay, por una parte, un principio "ilimitado" o indeterminado, que puede ser identificado con la materia. (La materia es indeterminada, vale decir que no posee ninguna determinación en sí misma. ¿Cuál es la figura del hierro? ¿Cuál es la figura de la madera? El hierro y la madera, dos especies de materia, no tienen figura alguna. ¿Cuál es la longitud de un pedazo de bramante?) Existe, por otra parte, un principio "limitante", que puede identificarse con la figura o la forma. (Las figuras son inmateriales, vale decir que no poseen en sí mismas ninguna materia. ¿De qué materia está hecho un cubo?). Materia y figura son cosas heterogéneas: por lo tanto, deben ser armonizadas una con la otra: es necesario que se realice una armonía. La armonía no es un tercer principio; no es más que una relación entre los dos principios, el ilimitado y el limitante. Porque no cualquier figura se impone a cualquier materia, no hay pirámides de agua ni chorros de madera: entre materia y figura debe existir una relación apropiada.

En el parque veo una gran masa de madera; veo también que tiene una forma que se aproxima a la de un cono. La forma está armonizada con la materia: veo una cosa cognoscible y conocida —veo ese cedro, alto y elegante. Hasta ahora, no ha intervenido ningún hombre. Pero Filolao nos asegura que

"todo lo que es conocido tiene un número, sin el cual nada puede ser ni concebido ni conocido".

(Estobeo, *Antología* I, 21, 7; DK 44 B 4; KRS, nº 427, p. 351: "Y de hecho, todas las cosas que son conocidas tienen un número: porque no es posible pensar ni conocer ninguna cosa sin esto").

Aun cuando los fragmentos no dicen de una manera explícita que las cosas limitantes, las figuras, se identifican con los números, puede postularse tal identificación. En este caso, Filolao habría visto, de un modo sin duda bastante impreciso, que para comprender las cosas naturales es necesario "matematizarlas", medirlas, y que la medida se aplica a los aspectos formales de las cosas. El cedro está hecho de madera, tiene una forma más o menos cónica, pero además su forma puede volverse más precisa y comprenderse al medirla, al aplicar un número a la figura.

¿Se podría, entonces, atribuir a Filolao y a los pitagóricos del siglo V la gloria de haber realizado el primer esbozo de un estudio verdaderamente científico, es decir, cuantificado, de la naturaleza? Ciertos pensadores pitagóricos habían intentado poner en funcionamiento una física aritmetizada, pero lo hicieron de una manera que no alcanza a suscitar admiración. Por ejemplo, Eurito, contemporáneo de Filolao,

"fijó un número para cada cosa, por ejemplo tal número determinado para el caballo, al reproducir la configuración de los seres vivos por medio de guijarros, de la misma manera en que se relacionan los números con las figuras del triángulo y del cuadrado" (Aristóteles, *Metafísica* N, 5, 1092 *b* 10-13).

Supongamos que Eurito realiza con guijarros un pequeño mosaico del cedro: si tiene necesidad de 152 piedras para hacer su diseño, he ahí "el número" del cedro. Incluso, había pitagóricos todavía más rústicos: de este modo, en el seno de una tradición pitagórica que habría de persistir hasta las postrimerías de la filosofía griega, hubo quienes se interesaron por el número de la justicia, del matrimonio, etc. Pero no se trata aquí de ciencia ni de filosofía: sólo se trata de una numerología fantástica, carente de todo valor.

Filolao y sus cofrades introdujeron las matemáticas y los números en la ciencia física. ¿Pero preconizaron verdaderamente el nacimiento de una ciencia matematizada o soñaron, más bien, en una numerología banal, en una superstición infantil? ¿Intentaron fundamentar la ciencia sobre bases sólidas? (Porque sin cuantificación, sin la aplicación de las ciencias matemáticas a los objetos físicos, difícilmente pueda desarrollarse una verdadera ciencia de la naturaleza.) ¿O bien inventaron un juego trivial y carente de razonamiento? (Porque, después de todo, los guijarros de Eurito y la

numerología de la tradición pitagórica no merecen siquiera una sonrisa de piedad o de desdén.)

Quizás no sea necesario elegir entre estas diferentes posibilidades: estos buenos pitagóricos eran a la vez investigadores científicos y jugadores pueriles. Aun cuando lamentemos su fastidiosa tendencia hacia la superstición, podemos admirarlos por cuanto percibieron, de una manera sin duda oscura, el camino que debe seguir, en última instancia, toda investigación científica de la naturaleza.

2.6. Anaxágoras

Anaxágoras, nacido en Clazomene, en Asia Menor, vivió en Atenas, en donde fue amigo íntimo de Pericles. Allí se lo acusó de impiedad, sea por razones de orden político o porque dijo, en contra de las creencias religiosas, que

> "el sol es una masa ardiente, más grande que el Peloponeso".
>
> *(Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos más ilustres II, 8, 12; DK 59 A 1)*

Anaxágoras profundizó el estudio de la naturaleza, a lo que agregó otros intereses intelectuales —así, fue un comentarista de los poemas de Homero. Pero apenas han quedado rastros de los detalles de su obra. Sólo en razón de dos ideas más abstractas llamó la atención de sus sucesores.

La primera de estas ideas fuertes es también la mejor conocida: se trata del papel del intelecto, del *nous*, en el mundo. Una cita bastante larga comienza como sigue:

> "El intelecto tiene algo de ilimitado, que se domina y que no tiene mezcla de nada, porque es único y existe por sí mismo. En efecto, si no existiera por sí mismo, sino que se encontrara mezclado con cualquier otra cosa, participaría de todas las cosas por poco que estuviera mezclado con una sola, porque en toda cosa está presente una porción de toda cosa (así como lo he explicado ya). Por otra parte, las cosas con las que se encontraría mezclado le impedirían dominar lo que fuera del modo en que lo hace cuando es único y existe por sí mismo. Puesto que es la más sutil de todas las cosas y la más pura, posee el total conocimiento de todo y tiene un poder muy grande. El intelecto es lo que domina todas las cosas, las grandes y las pequeñas, que tienen un alma. Además, el intelecto es lo que ha dominado la revolución de todo, de tal suerte que él es el que puso en movimiento a la revolución".
>
> (Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 156. 13-22; DK 59 B 12; KRS, nº 476, p. 389-390: "El Espíritu es infinito y se gobierna de manera autónoma y no está mezclado con nada, sino que es único y existe por sí mismo. Porque si no existiera por sí mismo, sino que estuviera mezclado con alguna otra cosa, participaría de todas las cosas aunque estuviera mezclado con una sola; porque, sin duda, hay una parte del todo, como ya dije antes, y las cosas que

estuvieran mezcladas con él lo detendrían de modo que no pudiera controlar ninguna cosa de la misma manera en que lo hacía antes, cuando era único y existía por sí mismo. Puesto que es la más fina de todas las cosas y la más pura, tiene conocimiento de todo y el poder más grande; y el Espíritu controla todas las cosas, a la vez las más grandes y las más pequeñas, que tienen vida. El Espíritu controla también toda la rotación; así es cómo se inicia la rotación en el comienzo ...")

Más adelante hablaremos de la mezcla. Prestemos atención primero a la naturaleza y a la eficacia del intelecto.

El intelecto se concibe, en primer término, como una substancia muy sutil, muy pura —aún así, substancia material (no se piensa todavía en la idea de una entidad inmaterial). Al ser de naturaleza sutil, el intelecto puede infiltrarse en toda otra cosa. Además, el intelecto es una cosa que sabe o, con más exactitud, que es omnisciente: en efecto, el intelecto no es otra cosa que la facultad de pensar, de concebir, de saber y, en tanto que se insinúa en todas partes, el intelecto según Anaxágoras puede pensar todo, nada escapa a su conocimiento. Por último, el intelecto es poderoso, eficaz. Las cosas "que tienen un alma" —tú y yo, por ejemplo, y también todos los animales y probablemente todas las plantas-- son dominadas por el intelecto. Con seguridad, Anaxágoras no quiere decir que todos nuestros actos están determinados más por la razón que por las pasiones; quiere decir que todos los actos, incluso los actos apasionados, reciben su forma del intelecto. En efecto, si, impulsado por un deseo irresistible, me precipito sobre una garrafa, no se sigue que mi intelecto debiera haber retrocedido: por el contrario, yo no me habría precipitado sobre la garrafa si mi intelecto no me hubiera asegurado que la garrafa me ofrecería la ocasión de calmar mi sed. Este es el sentido en que el intelecto "domina" las cosas vivientes. El intelecto cósmico, que todo lo penetra y todo lo sabe, puede por lo tanto regular todo, dominar todo.

¿Qué importancia reviste la introducción de un intelecto cósmico? Se podría pensar, en primera instancia, que Anaxágoras siguió el mismo camino que Empédocles y que su intelecto reemplaza a las dos potencias de éste, el Amor y el Odio. Simplemente, hizo una pequeña economía, al proponer una sola fuerza en lugar de dos. Aristóteles ha sido, de todos modos, más generoso en el valor que asigna al intelecto de Anaxágoras:

"Por otra parte, cuando alguien llega a decir que hay en la Naturaleza, como en los animales, una inteligencia, causa del orden y del ordenamiento universal, aparece como sobrio en comparación con predecesores balbucientes".

(Aristóteles, Metafísica, 984 b 15-18; DK 59 A 58)

Aristóteles repite conscientemente lo que Platón hace decir a Sócrates en el *Fedón*. Sócrates ya está embelesado con la lectura del libro de Anaxágoras, porque pensó, dice, que:

> "de ser así, el intelecto ordena todas las cosas y dispone cada una de la mejor manera posible".
>
> ***(Platón, Fedón, 97 c)***

Aristóteles, lo mismo que Sócrates, comienza así por atribuir a Anaxágoras la concepción de una finalidad cósmica. En la medida en que el mundo esté dominado por el intelecto, el mundo debe estar bien ordenado, ordenado según fines. Por lo tanto, la ciencia debe procurar explicaciones teleológicas, explicaciones de la forma: "Tal o cual fenómeno se produce porque es bueno que se produzca".

Aristóteles y Sócrates se regocijan porque Anaxágoras reconozca la existencia de una finalidad cósmica—antes de quedar decepcionados. Decepcionados porque, pese a la manera pomposa con que se lo introduce, el intelecto de Anaxágoras nunca ha influido en la forma o el detalle de las explicaciones que este filósofo da de los fenómenos naturales: cuando se trata de dar cuenta de esos fenómenos, Anaxágoras se conforma con una causalidad mecanicista.

Quizás no fueran necesarios ni el regocijo ni la decepción. No es necesario estar embelesado, porque, a decir verdad, en los fragmentos de Anáxagoras que han llegado hasta nosotros no aparece ningún finalismo: estos fragmentos nunca sugieren que el intelecto deba ordenar las cosas en función de un fin bueno ni que el *physikos* deba construir teorías finalistas. Tampoco es necesario estar decepcionado porque tal teleología —mal que le pese a Aristóteles— no tenga lugar alguno en el estudio de la naturaleza. Si Anaxágoras hubiera elevado el intelecto al nivel en que Sócrates y Aristóteles esperaban encontrarlo, no habría hecho progresar a la ciencia.

Pero queda en pie que Anaxágoras retrocedió respecto de Empédocles, puesto que la diferencia fundamental entre los dos sabios reside en el hecho de que Anaxágoras reemplazó dos potencias impersonales por una potencia personal. En Empédocles, el Amor y el Odio podían recibir una interpretación sobria, interpretación que las identifica con las potencias naturales de la atracción y el rechazo. Por contraposición, se ha hecho mal en reducir el intelecto de Anaxágoras al presentarlo como una fuerza física. Ahora bien, las fuerzas que se utilizan en física deben ser fuerzas físicas.

La segunda innovación de Anaxágoras, que habremos de considerar ahora, se relaciona con la concepción de la materia. Muchos fragmentos tratan de esta concepción de la materia, fragmentos cuya interpretación detallada resulta muy delicada. Las grandes líneas de esta concepción pueden deducirse, no obstante, a partir de las frases que siguen:

"Todas las cosas estaban juntas, ilimitadas en cantidad y en pequeñez (en efecto, lo pequeño era ilimitado). Y como todas las cosas estaban juntas, ninguna era perceptible a causa de su pequeñez. Pues el aire y el éter contenían todas las cosas, porque ellos dos son ilimitados, pues estos son los dos elementos más importantes de todas las cosas, a la vez por su número y por su tamaño".

(Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 155. 26-30; DK 59 B 1; KRS, nº 467, p. 384: "Todas las cosas estaban juntas, infinitas a la vez en cuanto a su número y a su pequeñez; pues lo pequeño también era infinito. Y puesto que todas las cosas estaban juntas, ninguna de ellas estaba clara a causa de su pequeñez; pues el aire y el éter tenían todas las cosas bajo su sujeción, al ser los dos infinitos; pues estos dos son los componentes más importantes en la mezcla de todas las cosas, a la vez en número y en tamaño".

"En toda cosa se encuentra una porción de toda cosa, s excepción del intelecto; pero en ciertas cosas el intelecto se encuentra también".

(Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 164. 23-24; DK 59 B 11; KRS, nº 482, p. 393: "En todo hay una parte de todo, exceptuado el Espíritu, y hay cosas en las que hay también Espíritu".

"Puesto que las porciones de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, por esta razón también todo estará en todo: no es posible que haya existencia separada, sino que todo participa de una porción de todo. Puesto que lo más pequeño no puede existir, no sabría estar separado ni ser por sí mismo; pero todavía hoy también todo está junto".

(Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 164. 26-34; DK 59 B 6; KRS, nº 481, p. 392-393: "Y puesto que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en número, así pues todas las cosas deberían estar en cada cosa. Ya no es posible que existan aisladas, sino que todas las cosas tienen una parte de todo. Como no es posible que haya una parte más pequeña, nada puede ser puesto aparte ni ser generado por sí mismo, sino que, del mismo modo en que lo estaban en su origen, así también deben estarlo ahora, todas juntas. En todas las cosas hay muchos ingredientes, iguales en número en la más grande y en la más pequeña de las cosas que está separadas las unas de las otras".)

De estos textos, podemos deducir tres tesis principales. La primera hace referencia al estado de las cosas "al comienzo", es decir, antes de que el intelecto hubiera cumplido su trabajo cosmogónico. En ese momento, "todas las cosas estaban juntas", todo estaba en todo, todo participaba de una porción de todo. La segunda tesis nos lleva al tiempo presente: incluso después

de que la revolución cosmogónica inspirada por el intelecto hizo que las cosas se separaran unas de otras con la finalidad de formar un mundo ordenado, sin embargo todas las cosas permanecieron juntas, todo participa de una porción de todo. La tercera tesis constata que en esta mescolanza de materia "lo más pequeño no existe", es decir que siempre se puede encontrar una cosa más pequeña que la cosa más pequeña encontrada con anterioridad. En suma:

1. En primera instancia, toda cosa participaba de una porción de toda cosa.
2. Luego, toda cosa participa de una porción de toda cosa.
3. Para toda cosa, cualquiera fuese su tamaño, existe una cosa más pequeña.

Es necesario que examinemos más de cerca el sentido exacto de estas tres notables tesis. Pero de ellas pueden deducirse, en forma inmediata, dos consecuencias importantes. En primer término, Anaxágoras no suscribe ninguna forma de atomismo, no creía que las cosas estuvieran constituidas por pequeños trozos elementales. La tesis 3 impone de manera bastante evidente esta primera consecuencia. Por otra parte, Anaxágoras tuvo que adoptar una posición particular respecto de las cosas que vemos, ninguna de las cuales es pura. Precisamente, dijo que

> "En contraposición, ninguna cosa, salvo el intelecto, es semejante a otra cosa y, en realidad, cada cosa particular está y estaba formada por aquellas que, porque son en ellas las más numerosas, son por este hecho las más visibles".
>
> (Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 157. 3-4; DK 59 B 12; KRS, nº 476, p. 389-390: "[El Espíritu es todo entero semejante, a la vez en sus cantidades más grandes y en las más pequeñas, mientras que] ninguna cosa es semejante a alguna otra, sino que cada cuerpo particular es y era, muy claramente, las cosas de las cuales está formado en su mayor parte".)

"¿Este anillo es de oro?" — "Pero sí, señor Anaxágoras, de oro puro." — "Imposible, también contiene plata, madera, sangre ..." — "Si así lo queréis, señor; pero en este caso ¿no se puede decir que el anillo es de oro, no cuando sólo contenga oro (lo que sería imposible), sino más bien cuando la mayor parte de su contenido perceptible sea oro?" — "Sí, se puede".

Una forma de interpretación de estas tres tesis se ha insinuado ya en lo precedente, en la medida en que las "cosas" de las que habla Anaxágoras se traten como tipos de materia; en efecto, si se quiere comprender el sistema de Anaxágoras, es necesario interpretar las "cosas" de esa manera (incluso sin fuera necesario admitir también que, entre las cosas que

Anaxágoras reconoce como materias, hay algunas que nosotros colocaríamos en otra categoría). En este caso, podríamos formular de manera más precisa la tesis 2 como sigue:

2* / Luego, cada trozo de materia cualquiera sea contiene una porción de todo tipo de materia.

Pero ¿por qué aceptar 2*?

Un argumento que deriva con toda probabilidad de Anaxágoras mismo, aun cuando no esté atestiguado en los fragmentos, toma su punto de partida en el fenómeno del cambio:

> "Puesto que ha señalado que todo viene de todo, si no de manera inmediata, al menos siguiendo un cierto orden — el aire viene del fuego, el agua del aire, la tierra del agua, la piedra de la tierra y de nuevo el fuego de la tierra. Por otra parte, el mismo alimento, el pan por ejemplo, produce muchas cosas diferentes: la carne, el hueso, las venas, los nervios, los cabellos, las uñas ... He aquí por qué supuse que en el alimento (en el árbol, si es el agua lo que alimenta a los árboles) se encuentra la madera, la corteza, el fruto ..."
>
> (Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 460. 11-19; DK 59 A 45.)

Anaxágoras observó, por lo tanto, que del mismo alimento resultan numerosas y diversas materias. Generalizó esta observación al sostener que toda especie de materia puede resultar de toda otra especie de materia. Ahora bien, si cualquier cosa resulta —viene— de cualquier cosa, se sigue que esta primera cosa, antes de ser producida, estaba en aquella de la cual procede. (¿Esta es una deducción banal? En efecto, si vine de París, yo estaba antes en París. ¿O, más bien, no se trata de una inferencia fundamentada en los principios eleáticos, en la medida en que, si el hueso no estuviera por anticipado en la sopa, no habría aparecido?) La observación generalizada entraña, por lo tanto, la segunda tesis, la tesis 2*/.

La primera tesis, que vamos a formular como sigue:

1*/ En primera instancia, en cada pedazo de materia cualquiera se contenía una porción de todo tipo de materia,

No se presta para la observación directa. Ahora bien, según Anaxágoras,

> "los fenómenos hacen visible lo invisible".
>
> ***(Sexto, Contra los matemáticos VII, 140; DK 59 B 21 a; KRS, nº 510, p. 410: "Las apariencias dan una idea de lo oscuro")***

Es decir, que sólo comprendemos las cosas no perceptibles por analogía con las cosas que percibimos. Con ayuda de este principio, podemos pasar de la tesis 2* / a la tesis 1* /, de los fenómenos a las cosas oscuras.

Con estas dos tesis presentes en el espíritu, imaginemos la siguiente experiencia. Supongamos que tomamos un recipiente lleno de agua salada. Debemos separar la sal del agua por cualquier medio. Supongamos ahora que lo hemos conseguido hasta cierto punto: hemos recuperado 50 g de sal. Ahora bien, queda agua en el recipiente y, según la tesis 2*/, también esta agua debe ser salada. Intentemos pues, una vez más, separar la sal. Recuperamos ahora 25 g más de sal. Queda agua en el recipiente y, siempre según la tesis 2*/, esta agua debe ser salada... Este proceso puede repetirse al infinito: siempre se puede —al menos en principio— recuperar sal. Evidentemente, la cantidad de sal recuperada es cada vez menor. Podemos constatar, por lo tanto, que:

3*/ Cada objeto que participa de una porción de cierta materia participa también de una porción más pequeña de esta misma materia.

La tesis 3*/, como lo indica su denominación, no es otra cosa que una versión más precisa de la tesis 3/.

Por otra parte, se podría pensar en fundamentar la tesis 2*/ a partir de la tesis 3*/ - esto es lo que sugiere Anaxágoras en el fragmento 6. En efecto, después de que separé una cantidad de sal del agua salada, existe siempre, según la tesis 3*/, una cantidad más pequeña de sal en el agua. Es decir que, sin duda, en toda cantidad de agua debe haber cierta cantidad de sal.

A decir verdad, los argumentos que acabo de exponer no son, de hecho, incontrovertibles; además, se debe añadir que la teoría anaxagórica de la materia, más que el asentimiento, ha merecido la admiración de sus sucesores. Pero se apoya en observaciones empíricas, se desarrolla según principios racionales y se presenta de una manera refinada y elegante: se necesitaría una lucha larga y fatigosa para hacerla retroceder.

2.7. Demócrito

Si esa lucha hubiera tenido lugar, la victoria correspondería a otra teoría presocrática o, con más exactitud, a una teoría moderna que es bisnieta de una teoría presocrática. Porque el atomismo moderno proviene de la Grecia antigua y fue Demócrito quien lo desarrolló.

Demócrito, que era originario de Abdera y que tuvo su *akme*, su período de realización y de madurez, en la segunda mitad del siglo V, fue un autor prolífico. Diógenes Laercio enumera una lista de sus libros. De todas estas obras, han sobrevivido unos trescientos fragmentos. Pero estos fragmentos se relacionan, en la mayor parte de los casos, con la filosofía moral. Sobre la teoría del atomismo propiamente dicho, es decir, la parte más genial del pensamiento de Demócrito, debemos conformarnos con exposiciones —y con crí-

ticas— de Aristóteles y de otros autores más tardíos. (Puede agregarse que Demócrito, de todos modos, no fue tan desafortunado como su maestro y conciudadano Leucipo. En efecto, fue Leucipo quien inventó el atomismo, pero de su obra apenas podemos leer hoy una sola frase y nuestras fuentes sólo rara vez lo mencionan, salvo en la fórmula igualadora "Leucipo y Demócrito dijeron ...". En verdad, Leucipo fue eclipsado por su ilustre discípulo.)

Las grandes líneas de la teoría atomista se encuentran expresadas en un fragmento de un ensayo que Aristóteles consagró a Demócrito. He aquí un extracto de ese ensayo:

> "Según Demócrito, la naturaleza de las cosas eternas consiste en pequeñas substancias, ilimitadas en número, a las cuales asigna un lugar, distinto de ellas e ilimitado en tamaño. Al lugar, le da los siguientes nombres: "vacío", "nada" e "infinito"; y a cada una de las substancias, les da los siguientes nombres: "cosa", "elemento compacto", "ser". Sostiene que estas substancias son tan pequeñas que escapan a nuestros sentidos, y que poseen variedades de forma y de figura, y diferencias de tamaño. A partir de estas substancias, que desempeñan el papel de elementos, se produce para él la generación y se componen las cosas y las masas visibles. Éstas se agitan y se desplazan en el vacío y a causa de su disimilitud y de las otras diferencias mencionadas con anterioridad. Y cuando se desplazan, chocan y se imbrican de tal modo unas en las otras que terminan por adherirse y reunirse, sin que por eso se engendre a partir de allí una naturaleza única, cualquiera sea".
>
> ***(Aristóteles, frag. 208, en Simplicio, Comentario sobre el Tratado del cielo, 294. 33-295. 10; DK 68 A 37)***

Una infinidad de pequeñas substancias, sólidas e indivisibles, diversas en forma y en tamaño, nadan aquí y allá en un vacío infinito y eterno, y su movimiento (nosotros agregamos esta precisión) está determinado por una necesidad a todas luces mecánica. De tiempo en tiempo y por azar, se empujan entre sí, se atascan, se forman conglomerados y, por último, se engendran los cuerpos visibles de nuestro mundo. Pero estos cuerpos visibles no son "naturalezas", sólo son conglomerados: la muchedumbre de individuos que encontramos en la calle no es una substancia en sí misma, no constituye una naturaleza aparte: por el contrario, la muchedumbre no es nada más que los individuos que la componen, individuos que no se unen nunca (al menos en la calle).

Puesto que sólo existen en realidad los átomos y el vacío, todo lo que se produce en el mundo debe explicarse con el auxilio de estos elementos y de sus cualidades. Demócrito, como buen *physikos*, intenta explicarlo todo.

"Decía que prefería descubrir una sola explicación causal a llegar a ser rey de los persas".

(Dionisio de Alejandría, en Eusebio, Preparación evangélica XIV, 27, 4; DK 68 B 118)

Así, propuso, por ejemplo, una teoría atomista de la percepción y los sentidos, teoría que desarrolló hasta en los menores detalles. Por ejemplo,

"lo que es ácido es anguloso de figura los átomos que lo constituyen, lleno de sinuosidades, pequeño y sutil: su finura le permite insinuarse con rapidez y en todas partes, y, gracias a su sinuosidad y a su aspecto anguloso, reúne y asemeja".

(Teofrasto, De los sentidos, 65; DK 68 A 135)

Aun cuando las explicaciones particulares no sean siempre convincentes, debe destacarse el deseo ardiente de explicar.

A veces se ha afirmado que la teoría atomista se extendía aún más lejos, que Demócrito la aplicaba a su antropología y a su ética. De su antropología no sabemos casi nada; en cuanto a su ética, si se la quiere estudiar, nos espera más de un centenar de textos. Sin embargo, aunque deba señalarse que, al dedicarse a un estudio profundo de la moral, Demócrito se ha mostrado más ambicioso que la mayor parte de sus predecesores, los fragmentos no ofrecen ningún punto de apoyo a una interpretación atomista de la ética: hay allí una cantidad de sentencias, de una naturaleza más o menos banal; hay allí observaciones amargas, incluso espirituales; hay allí indicios de una posición teórica, de un hedonismo bastante tosco. Pero, en lo relativo a un sistema de la moral, para no hablar de un sistema de moral vinculado con el atomismo, la búsqueda sería en vano.

La teoría atomista, tal como Demócrito la concibe, suscita dos preguntas fundamentales: ¿Por qué átomos? ¿Cómo es el vacío?

¿Por qué átomos?, ¿Por qué Demócrito no sigue el camino no atomista de Anaxágoras, que decía que "los fenómenos hacen visible lo invisible"? (Sexto, *Contra los matemáticos* VII, 140; DK 59 B 21 *a*; KRS, nº 510, p. 410: "Las apariencias dan una idea de lo oscuro".) Se dice que Demócrito elogió esta fórmula de Anaxágoras, lo que permitiría suponer que su propia teoría se apoya sobre una base empírica y que las observaciones, los fenómenos, son lo que llevó a Demócrito hacia los átomos.

En contraposición, la teoría a la que llega Demócrito parece contradecir a los fenómenos y a todo lo que los sentidos nos aseguran. Pues,

"cuando los átomos se aproximan uno al otro o se chocan o se entrelazan, los compuestos aparecen bajo la forma de agua o de fuego o de plantas o de hombres, pero en verdad las únicas cosas que existen son las que él llama formas indivisibles —no existe ninguna otra cosa".

(Plutarco, Contra Colotes, Moralia 1111 a; DK 68 A 57)

Según el atomismo, los hombres y las plantas, al igual que la muchedumbre en la calle, no tienen ninguna naturaleza. Más aún: en rigor, no existen; con seguridad, el mundo democriteo no es tal como nos lo describen nuestros sentidos.

Está, por una parte, el método de Anaxágoras; por otra parte, un mundo por completo diferente del mundo visible. Demócrito reconoce la dificultad:

"Después de haberse dedicado a la crítica de los fenómenos, al decir: 'Convención el color, convención lo dulce, convención lo amargo. En realidad: los átomos, el vacío', hizo que los sentidos tuvieran los siguientes propósitos que se dirigen al intelecto:

'¡Pobre intelecto, de nosotros extraes tú los elementos de tu creencia y luego pretendes refutarnos! Tú mismo te abates al pretender refutarnos'".

(Galeno, De la medicina empírica XV, 8; DK 68 B 125)

Una teoría, para ser confiable, debe apoyarse en la percepción, pero aunque se fundamente en la percepción, la teoría atomista nos dice que la percepción es en realidad engañosa.

Sin embargo, Aristóteles pensaba que "Demócrito parece haberse convencido por argumentos apropiados y científicos" (*De la generación y la corrupción*, I, 2, 316 *a* 13-14). Si bien no cita esos argumentos, los parafrasea. He aquí el párrafo decisivo:

"Si un cuerpo es totalmente divisible, supongamos que esté dividido: ¿qué queda? ¿Una magnitud? Imposible, porque habría alguna cosa que no estaría dividida, aun cuando el cuerpo era totalmente divisible. Ahora bien, si el resto no consiste ni en un cuerpo ni en una magnitud y, por lo tanto, la división existe, o bien el cuerpo estará formado por puntos y sus constituyentes carecerán de magnitud o bien no será nada de nada y, por consiguiente, habría sido engendrado y se encontraría compuesto de nada, y el todo no sería otra cosa que un cuerpo fantasma".

(Aristóteles, De la generación y la corrupción, I, 2, 316 a 24-29; DK 68 A 48 b)

Tomemos un salchichón de unos 20 cm de largo. Supongamos que el salchichón puede cortarse en rodajas, que no hay átomos de salchichón; en otras palabras, supongamos que hay una infinidad de puntos a lo largo del

salchichón y que, en principio, se lo pudiera cortar en cada uno de esos puntos. Ahora bien, si el salchichón *puede* cortarse, podemos suponer sin contradicción ni imposibilidad que *ha sido* cortado. ¿Qué veremos, después de haberlo cortado mediante este corte supuesto? ¿Una infinidad de tajadas, muy pero muy delgadas? No: no veríamos ninguna tajada, puesto que una sola tajada, cualquiera sea su delgadez, demostraría que el salchichón no estaría cortado en su totalidad. Pero si no vemos ninguna tajada, no vemos nada de nada —y será necesario concluir, a partir de aquí, que el salchichón se compone de superficies geométricas o de nada de nada, lo que evidentemente es imposible. Es necesario concluir que el supuesto corte no puede hacerse y que se deben postular átomos de salchichón; pero, si no es posible cortar una cosa en su totalidad, es necesario que esté constituida de partes insecables, es decir, de átomos.

Este argumento recuerda a los de Zenón y, sin duda, las antinomias de éste en relación con el infinito influyeron en Demócrito. Pero aquí me interesa el carácter del argumento, más que su origen: se trata de un argumento puramente *a priori*, que no depende para nada de la observación ni de la experiencia. Si el método de Anaxágoras condujo a un punto muerto, es necesario reconocer la derrota o encontrar otro camino. El argumento conservado por Aristóteles no muestra que Demócrates no se rindió.

Vayamos ahora a la segunda pregunta: ¿cómo es posible el vacío? Meliso había negado la existencia de un vacío: lo que es vacío no existe - ¿cómo creer, por lo tanto, en la existencia de lo que lo que no existe? Para responder a Meliso, no son muchas las opciones: es necesario afirmar o bien que lo vacío no se identifica con lo no existente o bien que lo no existente existe. Ahora bien, debía parecer que esta segunda posibilidad estaba por completo excluida. Sin embargo, los atomistas eligieron precisamente la segunda posibilidad.

> "Leucipo y su colega Demócrito dicen que lo lleno y lo vacío son los elementos, que ellos denominan respectivamente 'ser' y 'no ser' —el ser es lo lleno y la extensión, y el no ser, el vacío o lo ralo. (Y por esto dicen que lo existente no es más que el no ser; porque el vacío no existe más que el cuerpo.)"
>
> ***(Aristóteles, Metafísica A, 4, 985 b 4-9; DK 67 A 6)***

Otros textos confirman el testimonio de Aristóteles, por lo que parece que, según la fórmula cuidadosamente concisa de Demócrito,

"lo existente no más que la nada" (Plutarco, *Contra Colotes*, *Moralia* 1109 *a*; DK 67 B 156).

UNIVERSIDAD CATOLICA

El vacío se identifica con el no ser: Meliso tuvo razón. Pero el no ser es: Meliso se equivocó. Por lo tanto, el vacío existe.

"Lo que no es, es", "Lo que no existe, existe": las frases centrales del argumento democriteo parecen ser contradictorias. Demócrito no puede sostener su tesis, a menos que demuestre que la contradicción es sólo aparente. Tal prueba sólo se logra con una única condición: Demócrito debe declarar que la palabra "ser" o "existir" es ambigua, que el vacío existe y no existe, es y no es, según dos sentidos diferentes de las palabras "ser" y "existir". (Más precisamente, Demócrito debe declarar que el verbo griego *einai*, traducido aquí por "ser" o "existir", es ambiguo.)

Por otra parte, sabemos que Demócrito se interesó por la ambigüedad y, sin duda, podríamos convencernos de que la palabra "existir" es ambigua, que quiere decir tanto "ser real" como "subsistir". Quizás se piense en Gottlob Frege y en la distinción que estableció entre *Wircklichkeit* y *Esgibtexisten*: los números, según Frege, existen y no existen: *hay* números, los números *subsisten*, poseen una *Esgibtexistenz*; pero los números no son cosas *reales*, no son concretos o *wirklich*. "El vacío no existe": es decir, que el vacío no es una cosa real, concreta, que pueda actuar y padecer. "El vacío existe", es decir, que hay cosas reales que están separadas unas de otras, pero entre las cuales no se interpone ninguna otra cosa real.

Así se podría defender a Demócrito. Pero es necesario reconocer que el interés de Demócrito por la ambigüedad sólo está atestiguado en un contexto alejado del atomismo. (Demócrito recurre a la ambigüedad para confirmar que las palabras son puras convenciones, que no significan nada por naturaleza.) Además, ningún fragmento, ningún testimonio, sugiere que Demócrito haya detectado alguna ambigüedad en la palabra *einai*. (Aristóteles declara a menudo que esta palabra es ambigua, sin sugerir jamás que Demócrito haya conocido tal ambigüedad.) Por último, la ambigüedad por sí misma no basta para salvar a Demócrito. Porque todavía debe darnos la seguridad de que, en su concepción de un vacío que existe y no existe, no hay ninguna contradicción latente y oculta; debe convencernos de que es verdad que el vacío existe.

En Demócrito, encontramos la más refinada y la más elaborada de las teorías presocráticas de la naturaleza. Además, la teoría democritea nos impresiona porque nos parece más "moderna", vale decir más verdadera, que la teorías de sus predecesores. No quiero, en absoluto, robar a Demócrito una gloria bien merecida. Pero, por desdicha, las dos columnas en que se apoya todo su sistema se asientan en la arena: por debajo de los átomos, se choca con un punto muerto gnoseológico —sólo el razonamiento *a priori*

puede ser de ayuda para una teoría que pretende explicar los fenómenos, cuando incluso ella misma denuncia a la percepción como engañosa; por debajo del vacío, se encuentra una contradicción lógica: sólo el postulado de que hay una ambigüedad puede volver coherente lo que Demócrito ha concebido. Pero Demócrito no explicó nunca esta ambigüedad y quizá no haya pensado jamás en ella.

2.8. Diógenes de Apolonia

"Diógenes de Apolonia, sin duda el último de los que se consagraron a este género de estudios, ha escrito muy a menudo de manera ecléctica, al acomodarse tanto a Anaxágoras como a Leucipo. Identificó la naturaleza del universo con el aire, ilimitado y eterno, que se condensa y se enrarece y se modifica en cuanto a sus cualidades, y que engendra así la forma de las otras cosas. He aquí lo que Teofrasto informa de Diógenes".

(Simplicio, *Comentario sobre la Física*, 25. 1-20; DK 64 A 5; KRS, nº 598, p. 469-470: "Diógenes de Apolonia, casi el más joven entre los que se preocuparon por estas materias saber, el estudio de la física, escribió en gran parte de manera ecléctica, al seguir, en ciertas cosas, el pensamiento de Anaxágoras y, para otras, el de Leucipo. También dijo que la substancia del universo es el aire infinito y eterno, a partir del cual, cuando está condensado y enrarecido y modificado en su ordenamiento, se da el nacimiento a la forma de las otras cosas. Esto es lo que Teofrasto informa respecto de Diógenes".)

El último de los *physikoi* fue celebrado en su época y con justa razón, porque se muestra como un autor aplicado y cuidadoso de sus lectores:

"Al comienzo de todo discurso, es necesario proporcionar, me parece, un principio irrebatible y desarrollar una exposición simple y seria".

(Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* IX, 57; DK 64 B 1; KRS, nº 596, p. 467-468: "Soy de opinión de que el autor, al comienzo de cada exposición, vuelva irrebatible su punto de partida y su exposición, simple y respetable".)

Pero, aun cuando los fragmentos presentan ideas bien expresadas y a veces novedosas, si se las considera en detalle, una carencia de originalidad fundamental —carencia que, a los ojos del profano, lo ha calificado precisamente como representante de la filosofía— lo vuelve, desde nuestro punto de vista, menos interesante que sus grandes predecesores.

Por lo tanto, no cito aquí más que un solo texto, texto copiado por Aristóteles:

"Los vasos del hombre se disponen así. Hay dos grandes vasos. Se extienden a través del vientre a lo largo de la espina dorsal, uno a la derecha y el otro a la izquierda, hasta las piernas, cada uno a su propio costado, y hacia lo alto hasta la cabeza, luego de pasar cerca

de las clavículas a través de la garganta. A partir de ellos, los vasos se extienden a través del cuerpo entero, del vaso derecho a la derecha, del vaso izquierdo a la izquierda; los dos más grandes de ellos penetran en el corazón cerca de la espina dorsal, mientras que otros, un poco más arriba, pasan a través del pecho bajo las axilas, cada uno hacia la mano de su propio lado. Uno se llama el vaso del bazo, el otro el vaso del hígado. Cada uno se divide en su extremo, una parte va hacia el pulgar, la otra hacia la palma, y a partir de ellos los vasos delgados y ramificados van hacia el resto de la mano y los dedos. Otros vasos más delgados parten de los primeros vasos, del vaso derecho hacia el hígado, del vaso izquierdo hacia el bazo y los riñones. Los que se extienden hacia las piernas se dividen en la ingle y se extienden a través de los muslos. El más grande se extiende por la parte de atrás del muslo, donde se ve que es espeso; el otro pasa por el interior del muslo, un poco menos espeso que el primero. Luego se extienden más allá de la rodilla hasta la pantorrilla y el pie (de la misma manera que los que entran en las manos), desde donde descienden hasta la planta y los dedos del pie. A partir de ellos, se dividen varios vasos delgados hacia el vientre y el flanco. Los que se extienden en la cabeza a través de la garganta se ven grandes en el cuello. De cada uno de ellos, donde terminan, se abren varios vasos hacia la cabeza, los de la derecha hacia la izquierda, los de la izquierda hacia la derecha. Cada uno termina cerca de la oreja. Hay en el cuello, cerca del gran vaso de cada lado y un poco más pequeño, otro vaso en el cual se reúne la mayor parte de los vasos de la cabeza. Estos se extienden a través de la garganta en el interior y, a partir de cada uno de ellos, se extienden los vasos bajo el omóplato hacia las manos. A un costado del vaso del bazo y del vaso del hígado, aparecen otros vasos, un poco más pequeños que aquellos. Estos son los vasos que se cortan cuando hay dolor bajo la piel, mientras que si hay dolor en el vientre, se cortan el vaso del bazo y el vaso del hígado. Otros vasos, que parten de estos, se extienden a través de la médula espinal hasta los testículos. Estos son delgados. Otros se extienden bajo la piel y a través de la carne hasta los riñones, para terminar en los testículos en los hombres y el útero en las mujeres. Se llaman vasos espermáticos. Los vasos son más grandes cuando salen del vientre; luego se vuelven más delgados, hasta el punto en que se cambian de derecha a izquierda o de izquierda a derecha. La parte más espesa de la sangre es bebida por las carnes; la parte que se cuela hacia el lado de los genitales se vuelve delgada, cálida y espumosa".

(Aristóteles, Historia de los animales, III, 2, 511 b 30 — 512 b 11; DK 64 B 6)

Las páginas leídas precedentemente se relacionan, en su mayoría, con temas que pertenecen a lo que hoy llamamos filosofía. Este fragmento de Diógenes de Apolonia, que cité en toda su longitud, no es propio de la filosofía. Hace su breve aparición al final de esta exposición como contrapeso. Estos pensadores presocráticos eran, sin duda, filósofos. Además, la parte filosófica de sus obras es la que ha conservado su vitalidad y la que, incluso hoy, posee un valor y un interés que no sólo fascinan a los eruditos. Pero no se debe olvidar nunca que los primeros filósofos de la tradición occidental, los primeros *physikoi*, se interesaron por la ciencia considerada bajo todas sus formas y se consagraron a una filosofía que era una verdadera *philosophia*, un verdadero amor por la sabiduría.

Ejemplo de crítica de fuentes

A propósito de un fragmento "conocido" de Heráclito

La mayor parte de los fragmentos de los presocráticos presenta dificultades de orden filológico, dificultades a un tiempo fascinantes y frustrantes. Aun cuando el lector no tiene información de tales dificultades en los capítulos que acaba de leer, no quisiera privarlo del placer que pueden ofrecerle. He aquí, por lo tanto, una pequeña "historia" inspirada en un texto conocido y de suma importancia.

En una compilación de traducciones de textos presocráticos recientemente publicada (la de Jean-Paul Dumont, París, 1988), uno de los fragmentos más conocidos se presenta bajo la forma siguiente:

> Para los que entran en los mismos ríos, otras y siempre otras fluyen las aguas (frag. 12).

Se trata de una frase aislada, carente de contexto. Sin duda —se podría pensar— esta frase se encontraba en un pequeño trozo de papiro que no conservaba más que un pequeño número de palabras. En absoluto. El fragmento de Heráclito en cuestión nos fue transmitido en un contexto que es peligroso ignorar.

Este fragmento está engastado en último libro de la *Preparación evangélica*, obra en quince libros, escrita hacia el 320 d.C. por Eusebio, obispo de Cesarea (sobre todo esto, cf. p. [728]), un personaje de consideración en el mundo político-eclesiástico de la época, del círculo del emperador Constantino. Eusebio escribió la *Preparación evangélica* para convencer a los paganos cultos de su tiempo de la necesidad de tomar en serio a la religión cristiana. Para llegar a ella, cita gran cantidad de textos, sobre todo textos de la filosofía pagana. De hecho, procura mostrar que un cristiano puede refutar a la filosofía griega, para lo cual retoma por su cuenta las ideas y los conceptos que le permiten presentar a la religión cristiana bajo una apariencia más conceptual.

Puesto que encontramos el fragmento de Heráclito en la versión que nos proporciona la *Preparación evangélica* de Eusebio, el texto que leímos está separado del original, por lo tanto, por unos ochocientos años.

A decir verdad, el texto que leemos hoy es más reciente todavía. Me explico. En lo que a mí concierne, leí la *Preparación evangélica* en la edición preparada por Karl Mras (Berlín, 1956). El público francés dispone igualmente de la edición de Édouard des Places (París, 1987). Mras y des

Places utilizaron cuatro manuscritos medievales de la *Preparación evangélica*, el más antiguo de los cuales (*Parisinus graecus*, 465) data del siglo XIII. Puesto que, en el pasaje que nos interesa, el texto restituido se identifica prácticamente con el de este manuscrito, el texto de Eusebio del que dispongo está separado unos mil setecientos años de la muerte de Heráclito. ¿Por qué insistir tanto? Porque, el mismo Heráclito nos lo enseña, "toda cosa fluye" y, en un período de mil setecientos años, un texto pudo cambiar.

Volvamos al siglo IV de nuestra era y a Eusebio. Eusebio cita a un Heráclito que ha pasado por varios intermediarios. La cita se encuentra en el último libro de su obra, allí donde habla de la filosofía de Aristóteles y de la de los estoicos. El capítulo 20 del libro XV lleva por título "Lo que los estoicos creían respecto del alma" y, al final del capítulo, Eusebio nos da las referencias siguientes sobre la fuente que ha utilizado: "He aquí las doctrinas de la filosofía estoica que seleccioné en los *Epítomes* de Ario Dídimo" (*Preparación evangélica* XV, 20, 8). Eusebio no dice que cita a Ario Dídimo (sobre Ario Dídimo, cf. p. [817]) palabra por palabra. Pero ese es su método habitual y podemos pensar que las frases que leemos en Eusebio son las que ha transcripto de Ario Dídimo, con la reserva de que toda transmisión de un texto puede ser ocasión de errores más o menos graves.

Según una tesis postulada por Hermann Diels y generalmente aceptada, Ario Dídimo vivió a fines del siglo I a.C. Pero, a decir verdad, no sabemos nada seguro respecto de la fecha de su nacimiento y la de su muerte. Lo conocemos hoy como historiador de la filosofía o como doxógrafo, pues se han conservado trozos bastante considerables de sus *Epítomes*. E incluso si su obra —un resumen de las opiniones de los filósofos y de las escuelas filosóficas— no presentara en sí gran interés, el autor no era, en la medida en que podemos juzgarlo, totalmente inepto.

He aquí, pues, la parte de este texto de Ario Dídimo que nos interesa, siempre que nos interesemos en el pensamiento de Heráclito.

> "En el tema del alma, Cleantes, que expone las doctrinas de Zenón y las compara con las de otros filósofos de la naturaleza, dice que Zenón afirma que el alma es una exhalación dotada de percepción — al igual que Heráclito. Pues, dado que quería mostrar que las almas, porque se forman como exhalaciones son sin cesar nuevas, las ha comparado con los ríos en estos términos: para los mismos ríos, otras y otras son las aguas que fluyen y las almas se forman por la exhalación de las cosas húmedas, Por lo tanto, como Heráclito, Zenón afirma que el alma es una exhalación; y dice que está dotada de percepción por la razón siguiente: la parte gobernante del alma es capaz, por medio de los órganos de la percepción, de ser marcada por las cosas que existen o que subsisten, y también de retener esas marcas (pues esto es característico del alma)".
>
> ***(Preparación evangélica XV, 20, 2-3 = Ario Dídimo, frag. 39 = DK 22 B 12)***

Eusebio, *Preparación evangélica* XV, 20, 2-3

Texto y aparato crítico, *en* Eusebius Werke, *hrsg. Von Karl Mras, VIII, 2,* Die Praeperatio Evangelica II, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte *43, Berlin, Akademie Verlag, 1956, p. 384.*

Καὶ μετὰ βραχέα ἐπιλέγει

"Περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισλν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικοὺς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμὶασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. Βουλόμενος γὰρ ἐμφανὶσαι ὅτι αἱ ψυχαῖ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γἰνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς, λέγων ὁ ὕτος "Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμξα νουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα

ὕδατα ἐπιρρεῖ καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται". ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει ὅτι τυποῦσθαί τε δύναται τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτὴς ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρἰων καὶ παραδέχεσται τὰς τυπῶσεις. ταῦτα γὰρ ἴδια ψυχῆς ἐστι."

15-24 Arius Didimus dox. frag. 19 f. Heracl. Fr. 12 Diels-Kranz (Fragm. d. vorsokr., 6. ed., I. 154)

BON(D)V

17 αἴσθητικὴν Wellman bei Diels (vgl. 21) αἴσθησιν ἢ die Hss. 19 f. Der Vergleich zielt auf den raschen Wechsel der Seelenstimmungen. 22 τε Diels γε die Hss. 1 τὸ μέρος Vig. Marg. τὸ μέγετος τὸ μέρος die Hss.

En el texto que conservan los manuscritos medievales, introduje cuatro correcciones.

1. En lugar de "la parte gobernante del alma", los manuscritos presentan una lectura que se podría traducir: "la magnitud, la parte gobernante del alma", que no tiene un sentido conveniente. En la primera edición impresa de la *Preparación evangélica*, publicada por François Viger (Viguier es un error cometido por Mras y señalado por des Places) en París, en 1628, Viger propuso suprimir las palabras "la magnitud (*to megethos*)".

2. En lugar de "Zenón afirma que el alma es una exhalación dotada de percepción", los manuscritos tienen: "El alma es una percepción o una exhalación". Un sabio alemán (Wellmann) ha corregido las palabras "percepción o *aistesin* e / αἴσθησιν ἢ" como "dotada de percepción (*aisthetiken* / αἰσθητικὴν)". El texto transmitido, en efecto, no presenta un sentido satisfactorio. La corrección, que es fácil, se encuentra confirmada por la frase que comienza "al igual que Heráclito".

Traducción del Aparato crítico y Comentario sobre el aparato crítico, en Eusebio,* Preparación evangélica *XV, 20, 2-3, ed. des Places, Paris, Cerf, "Sources chrétiennes", 338, 1987, p. 324-325.

2 Un poco más adelante, prosigue:

"En el tema del alma, Cleantes alinea las opiniones de Zenón para confrontarlas con las de otros fisiólogos; según él, Zenón hace del alma una "percepción" o una "exhalación", como Heráclito, que al querer mostrar que las almas, al evaporarse, no cesan de devenir inteligentes, las ha comparado con los ríos en estos términos: "Sobre los que entran en los mismos ríos fluyen otras, luego otras, aguas; y las almas también se exhalan de lo húmedo". 3 Por lo tanto, es una exhalación que a la manera de Heráclito vio Zenón en el alma y la llamó perceptiva por la razón de que su parte directiva puede ser impresionada por los seres que los sentidos le insinúan y recibir las impresiones. Estas son las propiedades del alma".

FUENTES § 2, 5-9: Heráclito fr. 12 Diels-Kranz, 2. ed., 66 f y 40 Marcovich.
REITERACIONES § 2, 7-8: cf. 11, 5, 1-2.
OVN(D)

§ 2, 4 αἴσθησιν ἢ] αἰσθητικὴν Wellmann (Diels Mras) II 6 νοεραὶ] νεαραὶ Meerwaldt (Marcovich) II § 3, 3 te Diels: γε codd. II τὸ μέρος Viger i. m. (μέγεθος "ἴσ. del."): τὸ μέγεθος τὸ μέρος codd. II 4 ὑπερχομένων Viger i. m. "(ἴσ)": ὑπαρχόντων codd.

Ario Dídimo da el fr. 12 de Heráclito bajo su forma más completa, la del texto de Diels-Kranz, por donde comienza también M. Marcovich (*Heraclitus*, Mérida, 1967). No es seguro que el fin de la cita sea del efesio. Si la aplicación a las almas se apoya en su constante renovación ("el cambio rápido de disposiciones y de humores", Mras), la conjetura de J. D. Meerwaldt, Cleanthea, I, en *Mnemosyne*, 4, 4, 1951, p. 54, νεαρα por νοερα, para I. 6, a la cual se inclina Guthrie (1, p. 491, n. 1) y que Marcovich introduce en el texto, encontraría allí su justificación. Por lo tanto, he conservado la lectura tradicional y, un poco antes, la αἴσθησιν ¿corregida por Wellmann en αἰσθητικὴν; estas correcciones "alteran ... la interpretación sutil de Cleantes (*exhalación = percepción = almas inteligentes*)" (J. Bollack, H. Wismann, *Héraclite yo la séparation*, París, 1972, p. 87); pero esta misma explicación, mal que les pese, invita a entender ψυχα en el sentido de "almas" y no de "soplos"; y la forma más antigua y más despojada del fragmento, la de Platón (*Cratilo*, 402 *a* 9-10), está a favor del masculino, no del neutro, para ἐμβαινουσιν. Véase también la discusión de A. Rivier, L'homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite, en *Museum Helveticum*, 13, 1956, p. 158-164 (reimpreso en *Études de littérature grecque*, Genève, 1975, p. 387-395).

3. En lugar de "las almas son sin cesar nuevas", los manuscritos tienen "las almas devienen siempre inteligentes". La lectura transmitida proporciona sentidos que no son de hecho imposibles: o bien "las almas que son inteligentes están siempre en un estado de devenir o de flujo" o bien "las almas están siempre en proceso de devenir inteligentes". Pero la corrección, propuesta por un sabio holandés (Meerwaldt), da un texto que es a la vez más plausible desde un punto de vista lingüístico y más satisfactorio desde un punto de vista filosófico. Pese a la notoria diferencia que existe entre las dos traducciones francesas, se puede ir de una a la otra con una mínima intervención en el texto griego: basta con cambiar la palabra "inteligentes (*noerai* / νοεραὶ)" por "nuevas (*nearai* / νεαραὶ)".

4. En lugar de "para los mismos ríos", los manuscritos nos proponen: "sobre los que entran en los mismos ríos". La lectura que adopté fue propuesta por un sabio de lengua francesa, André Rivier, que suprime una sola palabra del texto transmitido, *embainousin*/ἐμβαίνουσιν. Esta última corrección es heterodoxa — y, entre las cuatro correcciones que acepté, es la única que supone una diferencia en lo que concierne a la interpretación de Heráclito. Pero me parece que el griego del texto transmitido es, por lo menos, dudoso desde el punto de vista lingüístico. Por otra parte, la corrección que mantengo propone una fórmula que es menos complicada y más apropiada respecto del contexto.

En este trozo de texto, Ario Dídimo quiere explicar cuál es la concepción del alma desarrollada por Zenón, es decir por Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, que vivió entre el 344 y el 262 a.C. Pero Ario no cita a Zenón: hace referencia a Cleantes, que fue el segundo jefe de la escuela estoica entre el 262 y el 232. Sabemos que Cleantes escribió una obra en dos libros *Sobre la filosofía de la naturaleza de Zenón.* El título se encuentra en la lista de las obras de Cleantes conservada por Diógenes Laercio (VII, 174). Sin duda, este es el libro utilizado por Ario Dídimo. Eusebio cita a Ario, quien a su vez cita a Cleantes, que interpreta a Zenón. Por lo tanto, con Zenón nos situamos más de dos siglos después de Heráclito. No podemos llegar a encontrar un texto que se acerque más en el tiempo al autor del fragmento estudiado.

Los estoicos se interesaron por Heráclito, que consideraron como una especie de antepasado del estoicismo, un precursor del estoicismo. Entre otras cosas, sabemos que Cleantes escribió una obra en cuatro libros que llevaba por título *Interpretaciones de Heráclito.* Nuestro texto se sitúa, por lo tanto, en un contexto delicado: sin duda, nuestro informante estoico conocía bastante bien la obra de Heráclito, pero no se comporta como un

historiador imparcial, porque estaba al servicio de un interés filosófico que consistía, en líneas generales, en la apropiación de Heráclito por parte de los estoicos.

¿Pero qué nos enseña nuestro texto respecto de Heráclito? Es necesario examinarlo con atención y más de cerca.

Según Cleantes, Zenón sostenía que el alma es "una exhalación dotada de percepción". Esto equivale a decir: 1 / que Zenón habló del origen y de la naturaleza del alma al decir que es una especie de gas producido por la exhalación "de las cosas húmedas" (es decir, del alimento húmedo que se cuece en el estómago); y 2 / que hizo alusión a la facultad característica del alma, al decir que está dotada de percepción, que es un ser dotado de sensibilidad. La primera referencia a Heráclito ("al igual que Heráclito") da la impresión de que Cleantes quiere afirmar que la concepción que tiene Zenón del alma está más cerca de la de Heráclito en estos dos puntos; pero, un poco más adelante, la frase "por lo tanto, como Heráclito" nos inclina a revisar esa impresión inicial: sólo respecto del primer punto —el origen y la naturaleza del alma—hablaba Zenón "al igual que Heráclito" y no respecto del segundo— la facultad característica del alma.

La semejanza entre Zenón y Heráclito se encuentra, pues, explicada por la frase: "Pues, dado que quería mostrar ... de las cosas húmedas". Ahora bien, esta frase parece incluir una cita literal: "las comparó con los ríos en estos términos: para los mismos ríos ..." ¿Por qué una cita? No a causa de las palabras "en estos términos", que no anuncian por fuerza un extracto citado palabra por palabra, sino a causa de la forma gramatical de las palabras griegas que traduje por "los mismos ríos (*potamoisi toisin autoisin* / ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν)" La desinencia *–si(n)* no pertenece al griego de Ario, sino que es propia de un dialecto, el dialecto jónico. La presencia de tres palabras con una desinencia jónica en un texto no jónico sugiere que se trata de una cita literal. No se puede tener plena seguridad, pero es cosa muy probable. ¿Cuál es, pues, la longitud de esta cita literal? Aparentemente, debe abarcar esta frase: "Para los mismos ríos, otras y otras son las aguas que fluyen y las almas se forman por la exhalación de las cosas húmedas". La cita introducida por la expresión "en estos términos" se da como testimonio de una comparación hecha entre las almas y los ríos: por lo tanto, debe incluir una referencia a las almas y también una referencia a los ríos. Además, se la debe comprender como una sola cita continua: no se trata de dos citas de distinto origen que se han reunido con ayuda de la conjunción "y".

¿Pero de quién es la cita? ¿Quién hizo esta comparación, quién es el sujeto del verbo "comparó"? Se ha presupuesto que el autor de esta comparación es Heráclito —precisamente, por esta razón se ha creído encontrar en el texto en cuestión un fragmento, una cita literal, de Heráclito. Pero no es evidente que Cleantes, que se interesa sobre todo por las opiniones de Zenón, haya citado un pasaje de Heráclito y no un pasaje de Zenón. Por otra parte, me parece que una lectura objetiva del griego sugiere que es Zenón, no Heráclito, quien debe tomarse como sujeto del verbo "comparó". Se comprenderá de la misma manera, espero, la traducción francesa que, con esta óptica, refleja con bastante fidelidad el griego de Ario. Agreguemos que la mayor parte de los filólogos han pensado que las últimas palabras de la cita, o sea "se forman por la exhalación de las cosas húmedas", no derivan de Heráclito, sino que, por el contrario, la lengua de este miembro de la frase atestigua un origen más tardío. ¿Se trata entonces de una cita de Zenón? Pero es necesario recordar la presencia de las formas jónicas de expresión: Zenón no era jónico y, con seguridad, no escribía en el dialecto jónico. En contraposición, el dialecto de Heráclito era el jónico.

¿Cuál es la conclusión? Admitamos la siguiente hipótesis. Ario parafrasea a Cleantes, pero su paráfrasis contiene una cita literal, pues el texto de Cleantes, parafraseado por Ario, es un texto en que Cleantes se propone citar a Zenón. Si esta hipótesis complicada es correcta, habremos ganado algo valioso. Las citas de Zenón el estoico son rarísimas; una interpretación de este nuevo fragmento de Zenón debería contribuir, por lo tanto, a enriquecer nuestro conocimiento de sus ideas en el dominio de la psicología. ¿Pero no habríamos perdido algo valioso, esto es, una cita de Heráclito? En absoluto. Porque si Cleantes cita a Zenón, podemos y debemos imaginar, no obstante, que en la cita el mismo Zenón hace alusión a Heráclito.

Intentemos más bien otra hipótesis. Supongamos que primero Cleantes y luego Ario hayan citado a Zenón y que Zenón haya hecho alusión a Heráclito: ¿qué podemos aprender, a partir de esta cita de Zenón, sobre las doctrinas de Heráclito? Para las tres primeras palabras de la cita de Zenón, se trata sin duda —si se confía en las formas jónicas— de palabras tomadas de Heráclito mismo. Por lo que hace a la segunda parte, es poco probable, como ya dije, que reproduzca las palabras de Heráclito. Pero, evidentemente, si Zenón deja de *citar* a Heráclito, es muy posible que siga hablando de él al *parafrasearlo*. Por lo tanto, ¿se pueden atribuir a Heráclito, si no las palabras, al menos los sentimientos expresados en la segunda mitad de la cita? En otros términos, ¿se puede inferir, a partir de nuestro texto, que la conexión entre ríos y almas fue establecida por Heráclito mismo?

Ahora bien, las dos ideas que la cita de Zenón entrelaza son decididamente heracliteas: la idea del flujo de los ríos y la concepción del alma como una especie de exhalación. O bien Zenón reunió dos ideas que Heráclito nunca relacionó entre sí en forma explícita, o bien la vinculación entre estas dos ideas fue obra de Heráclito. El texto parece impulsarnos a dar preferencia a la segunda de las posibilidades. Con las palabras "Pues, dado que" Cleantes quería explicar de qué manera el pensamiento de Zenón se aproximaba al de Heráclito. Por lo tanto, Cleantes creía que la comparación entre almas y ríos se encontraba en Heráclito. ¿Por qué rechazar el testimonio de Cleantes?

Esta pequeña historia, de la que sólo relaté el comienzo, presenta un encanto y un interés propios. ¿Pero tiene consecuencias para nuestra comprensión del pensamiento de Heráclito? Sí, y consecuencias interesantes.

La mayor parte de los sabios contemporáneos sostiene que los ríos de los que habla Heráclito no tienen ninguna vinculación con su psicología. Nuestra historia sugiere, por el contrario, que esta interpretación ortodoxa puede ponerse en duda. Si, como casi todos los comentaristas lo imaginan, el sujeto del verbo "comparó" es Heráclito, entonces está fuera de toda duda que Heráclito ha desviado sus ríos hacia su psicología y esto es precisamente lo que hace en nuestro texto. Si, en contraposición, el sujeto del verbo es Zenón, tenemos también derecho a atribuir a Heráclito el establecimiento de un lazo entre psicología y "potamología" (o ciencia de los ríos). De todos modos, parece que los partidarios de la interpretación ortodoxa tropiezan con dificultades.

Pero debo reconocer que de ningún modo quise defender la causa de la heterodoxia, ni, mucho menos, postular una interpretación positiva de nuestro texto. Simplemente, me propuse indicar algunas dificultades que se interponen entre nosotros y los presocráticos, en particular entre nosotros y Heráclito. Es necesario tomar consciencia de la distancia temporal que nos separa de Heráclito. Para que la corriente intelectual nacida de la fuente heraclitea llegue hasta nosotros, han intervenido muchos intermediarios, Zenón, Cleantes, Ario Dídimo, Eusebio, copistas y más copistas, que, para hacer que fluya esta agua, se sirvieron de recipientes que no siempre tuvieron la solidez de los envases de acero inoxidable; es más, algunos parecían coladores de hierro herrumbrado.

3. Advertencia sobre la traducción de los fragmentos de los presocráticos

Las traducciones de los fragmentos que se han propuesto fueron realizadas en su conjunto por el autor de esta sección; se corresponden, por lo tanto, con sus comentarios. Dicho esto, cuando era posible utilizarla, la traducción de Jean-Paul Dumont (que se describe a continuación) ha servido de base, por la sola razón de que ahora está publicada en una edición de bolsillo accesible para los estudiantes. Para los extractos de Parménides, se usó la traducción, a veces con modificaciones del autor, de Denis O'Brien y de Jean Frère (citada a continuación). Para un número apreciable de fragmentos citados, nos ha parecido útil dar igualmente entre paréntesis y a título de información para el estudiante la traducción francesa de G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield (o KRS, descripta más adelante), que presenta la ventaja de ir precedida por el texto griego y seguida por comentarios muy rigurosos.

Las traducciones de Platón se tomaron de las traducciones publicadas en Belles Lettres y en Flammarion (colección "GF"); a veces, fueron modificadas por el autor. Las traducciones de Aristóteles proceden, en general, de las traducciones publicadas por Vrin o en Belles Lettres; también en este caso fueron modificadas, en general, por el autor.

4. Bibliografía de los presocráticos

4.1. Textos y traducciones

Die Fragmente des Vorsokratiker, ed. por H. Diels, 6ª ed. por W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1951-1952; reimpresión de la 5ª ed. [1934-1937] con Nachträge. Edición tipo que distingue entre los testimonios (señalados con la letra A), los fragmentos (señalados con la letra B), acompañados por una traducción alemana, y las imitaciones (secciones raras e inconexas, señaladas por la letra C).

Les Présocratiques, traducción realizada por Jean-Paul Dumont, con la colaboración de Daniel Delattre y de Jean-Louis Poirier, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1988. Esta edición está reimpresa parcialmente en una colección de bolsillo, "Folio/Essais", nº 152. Casi todos los fragmentos y testimonios están traducidos y van acompañados de noticias sobre los autores y de notas. Por desdicha, las traducciones con frecuencia son erróneas y a veces (por ejemplo en el caso de Parménides) no se pueden usar.

Les Philosophes présocratiques. Una historia crítica con una selección de textos, por G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield (o KRS), traducida del inglés por Hélène Alix de Weck, bajo la dirección de Dominic J. O'Meara, Vestigia 16, Fribourg [Suiza], Éditions Universitaires / Paris, Éditions du Cerf, 1995. Publicada en 1957 por G. S. Kirk y J. Raven, esta compilación, convertida en

obra de referencia en el mundo anglosajón, fue objeto en 1983 de una segunda edición, revisada, corregida y aumentada con la colaboración de M. Schofield. M. Schofield aportó a la versión francesa algunas mejoras de detalle y elementos bibliográficos nuevos. [Hay traducción española: *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, versión de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 1981].

4.2. Bibliografía general completada, para el público de habla francesa, por el editor y, para el público de habla española, por el traductor

El público de habla francesa dispone, sobre los presocráticos, de una bibliografía general completa que cubre el período que va desde 1450 a 1980. *Les Présocratiques: Bibliographie analytique (1879-1980)*, por L. Paquet, M. Roussel e Y. Lafrance, Montréal, Bellarmin, colección "Noêsis" / Paris, Les Belles Lettres, I: 1988, 610 p.; II: 1989, 556 p.; *Bibliographie analytique (1450-1879)*, por L. Paquet e Y. Lafrance, Montréal, Bellarmin, colección "Noêsis", 1995, 432 p.

Igualmente, se podrá consultar, para la literatura reciente, los números de la revista *Elenchos* (publicada en Roma y Nápoles), así como los volúmenes del *Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain* (Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve) y el *Philosophers Index* (Bowling Green, Ohio, Estados Unidos de América).

4.3. Obras de interpretación

4.3.1. Estudios de conjunto

Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, vol. I: *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, 1962, XV-540 p.; II: *The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, XVII-554 p. Esta obra, reimpresa con regularidad, está disponible hoy en rústica. [Hay traducción española: *Historia de la filosofía griega*, versión de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, vol. I: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, 1984; II: *La tradición presocrática desde Parménides y Demócrito*, 1985].

Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, London/Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979, I: *Thales to Zeno*, XIV, 378 p.; II: X-354 p. En 1982 se publicó una edición revisada. Obra disponible en rústica.

Mondolfo R., *El pensamiento antiguo*, 6ª. ed., Buenos Aires, Losada, 1969, v. 1: *Desde los orígenes hasta Platón.*

Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 1981-1986, vol. I: Introducción general, por Conrado Eggers Lan. Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto.

Pitágoras y los primeros pitagóricos. Alcmeón de Crotona. Jenófanes. Heráclito. Parménides; vol. II: Zenón de Elea. Meliso de Samos. Empédocles de Agrigento. Anaxágoras de Clazómenas; vol. III: Diógenes de Apolonia. Filolao y los llamados pitagóricos. Leucipo y Demócrito.

García Bacca J. D., *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, Caracas, Univ. central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de filosofía, 1951?

García Bacca J. D., *Textos clásicos para la historia de la ciencia*, Caracas, Univ. central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de filosofía, 1961. [Tales, Demócrito, Zenón, Proclo, Platón, Pitágoras y Aristóteles].

García Gual C., dir., *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997. En especial, Mito y filosofía, por J. C. Bermejo Barrera; Los filósofos presocráticos, por A. Alegre Gorri; Orfismo y pitagorismo, por A. Bernabé.

Llanos A., *Los presocráticos y sus fragmentos. Desde los jónicos hasta los sofistas del siglo V*, Buenos Aires, Rescate, 1989.

Cappelletti A. J., *Ciencia jónica y pitagórica*, Caracas, Equinoccio, 1980.

Cappelletti A. J., *Inicios de la filosofía griega*, Caracas, Magisterio, 1972.

Thomson G., *Los primeros filósofos*, traducción de Alfredo Llanos, Buenos Aires, Siglo veinte, 1975.

Gigon O., *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, traducción de Manuel Carrión Gútiez, Madrid, Gredos, 1980.

4.3.2. Estudios sobre un autor en particular

Tales

Snell B., Die Nachrichten über die Lehren des Thales, *Philologus* 96, 1944, 170-182.

Dicks D. R., Thales, *Classical Quaterly* 9, 1959, 294-309.

Classen C. J., Thales [en alemán], *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, supl. X (1965), 930-947.

Tales de Mileto. *Tales, Anaximandro y Anaxímenes*, selección y traducción de María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero, Buenos Aires, Biblos, 1980.

Navarro Monzó J., *La búsqueda presocrática*, Montevideo, Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes, 1926.

Anaximandro

Popper K. R., Back to the Presocratics, *Proceedings of the Aristotelian Society* 59, 1958/1959, 1-24. Reimpreso en *Conjectures and Refutations*, 3rd. ed., London, 1969; trad. francesa, *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985. [Hay traducción española: *Conjeturas y refutaciones*, traducción de Néstor Míguez, Barcelona, Paidós, 1983].

Kahn C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia Univ. Press, 1960, 4th. ed., 1964.

Classen C. J., Anaximandros [en alemán], *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, supl. XII (1970), 30-69.

Babut D., Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre, *Revue des études grecques* 85, 1972, 1-32.

Conche M., *Anaximandre. Fragments et témoignages*, Paris, PUF, 1991.

Guariglia O. N., Anaximandro de Mileto, en *Anales de filología clásica* 9, 1964-1965, p. 23-155.

Anaximandro de Mileto, *Tales, Anaximandro y Anaxímenes*, selección y traducción de María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero, Buenos Aires, Biblos, 1980.

Anaxímenes

Vlastos G., Equality and Justice in early Greek Cosmologies, *Classical Philology* 42, 1947, 156-178. Reimpreso en sus *Studies in Greek Philosophy*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1995, vol. I: *The Presocratics*.

Alt K., Zum Satz des Anaximenes über die Seele, *Hermes* 101, 1973, 129-173.

Classen C. J., Anaximander and Anaximenes: the earliest Greek Theories of Change?, *Phronesis* 22, 1977, 89-102.

Wöhrle G., *Anaximenes von Milet. Die Fragmente an seiner Lehre*, Stuttgart, Steiner, 1993.

Anaxímenes de Mileto, *Tales, Anaximandro y Anaxímenes*, selección y traducción de María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero, Buenos Aires, Biblos, 1980.

Pitágoras

Burkert W., *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*, 1962, Cambridge [MA], Cambridge Univ. Press, 1972.

Kahn C. H., Pythagorean Philosophy before Plato, en *The Presocratics*, ed. by A. P. D. Mourelatos, Garden City [NY], Anchor Press-Doubleday, 1974.

Kingsley P., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Navarro Monzó J., *La búsqueda presocrática*, Montevideo, Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes, 1926.

Alcmeón

Lloyd G. E. R., Alcmeon and the early History of Dissection, *Sudhoffs Archiv* 59, 1975, 113-147.

Jenófanes

Heidel W. A., Hecataeus and Xenophanes, *American Journal of Philology* 64, 1943, 257-277.

Jaeger W. W., *The Theology of the early Greek Philosophers*, translated by E. S. Robinson, Oxford, Clarendon Press, 1947. Trad. franc. *A la naissance de la*

théologie. Essai sur les Présocratiques, Cogitatio fidei 19, Paris, Éd. du Cerf, 1966. [Hay traducción española: *La teología de los primeros filósofos griegos*, versión de José Gaos, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1952].

Lesher J. H., *Xenophanes of Colophon*, supl. de *Phoenix*, Toronto, Toronto Univ. Press, 1992.

Jenófanes, *Fragmentos y testimonios*, traducción de M. H. Liberani, Madrid, Aguilar, 1964.

Heráclito

Marcovich M., *Heraclitus. Greek text with a short Commentary*, editio major, Mérida [Venezuela], Los Andes Univ. Press, 1967.

Kahn C., *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge [MA], Cambridge Univ. Press, 1979 (1981 para la edición en rústica).

Conche M., *Héraclite. Fragments*, Paris, PUF, 1986.

Farré L., *Heráclito: exposición y fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar, 1959.

Spengler O., *Heráclito*, traducción de Augusta de Mondolfo, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.

Heráclito, *Los fragmentos de Heráclito*, traducción de José Gaos, México, Alcancía, 1939.

Heráclito, *Doctrinas filosóficas*, traducción de Pablo Palacio, Santiago de Chile, Ercilla, 1935.

Llanos A., *La filosofía de Heráclito, con los fragmentos y las interpretaciones de Astrada, Aurobindo, Hegel, Heidegger y Thompson*, Buenos Aires, Rescate, 1984.

Parménides

Études sur Parménide, bajo la dirección de Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1987, t. I: *Le poème de Parménide*, texto, traducción, ensayo crítico por Denis O'Brien en colaboración con Jean Frère para la traducción francesa; t. II: una compilación de artículos sobre el poema de Parménides.

Conche M., *Parménide*, Paris, PUF, 1996.

Montero Molina F., *Parménides*, Madrid, Gredos, 1960.

Edwards A., *Parménides. Tras la pista de Karl Reinhardt y Walter F. Otto*, Santiago, Univ. Católica de Chile, 1986.

Meliso

Reale G., *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1970. Introducción, traducción de los fragmentos y comentario.

Solmsen F., The "Eleatic One" in Melissus, *Mededelingen der koniklijke nederlandsche Akademie van Wetenschappen*, Afd lett. 32, 1969, 221-233.

Zenón

Owen G. E. L., Zeno and the Mathematicians, *Proceedings of the Aristotelian Society* 58, 1957/1958, 199-222.

Vlastos G., Zeno of Elea, en *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, New York, 1967. Este autor ha escrito varios artículos sobre Zenón, reunidos en sus *Studies in Greek Philosophy*, I: *The Presocratics*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1995.

Caveing M., *Zénon d'Élée*, Paris, Vrin, 1982.

Ferber R., *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*, 2. ed., Stuttgart, 1995.

Empédocles

Bollack J., *Empédocle*, 4 t., Paris, Minuit, 1965-1969. Véase la reseña de C. H. Kahn, en *Gnomon* 41, 1969, 439-447.

O'Brien D., *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969.

Zuntz G., *Persephone*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Kingsley P., cf. su libro citado bajo "Pitágoras".

Empédocles, *Sobre la naturaleza de los seres. Las purificaciones*, traducción de José Barrio Martínez, Buenos Aires, Aguilar, 1964.

Filolao

Huffman C. A., *Philolaus of Croton*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.

Anaxágoras

Kerferd G. B., Anaxagoras and the Concept of Matter before Aristotle, *en* A. P. D. Mourelatos, *The Presocratics*, Garden City, Doubleday & Anchor, 1974.

Babut D., Anaxagore jugé par Socrate et Platon, *Revue des études grecques* 91, 1978, 44-76.

Schofield M., *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1980.

Anaxágoras de Clazomene, *Fragmentos*, traducción de Juan Martín, Buenos Aires, Aguilar, 1962.

Cappelletti A. J., *La filosofía de Anaxágoras*, Caracas, Sociedad venezolana de filosofía, 1984.

Demócrito

Vlastos G, Ethics and Physics in Democritus, I-II, *Philosophical Review*, 54, 1945, 578-592; 55, 1946, 53-64; reimpreso en su *Studies in Greek Philosphy*, I: *The Presocratics*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1995.

Furley D. J., *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1967.

Makin S., *Indifference Arguments*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Morel P. M., *Démocrite. L'Atomisme ancien*, fragmentos y testimonios, revisión de la traducción de Maurice Solovine, introducción y comentario, Paris, Pocket, 1993. Y *La notion de cause chez Démocrite*, Paris, Klincksieck, 1997.

Salem J., *La légende de Démocrite*, Paris, Vrin, 1995. Y *Grains de poussière dans un rayon de soleil. Sur la philosophie de Démocrite*, Paris, Vrin, 1996.

Mondolfo R., *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, Eudeba, 1962.

Cappelletti A. J., La ética de Demócrito, en su *Ensayos sobre los atomistas griegos*, Caracas, Sociedad venezolana de ciencias humanas, 1979.

Llanos A., *Demócrito y el materialismo*, Buenos Aires, Ameghino, 1963.

Demócrito de Abdera. Leucipo de Abdera. *Fragmentos*, traducción de Juan Martín Ruíz-Werner, Buenos Aires, Aguilar, 1964.

Diógenes de Apolonia

Theiler W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 2. ed., Berlin, De Gruyter, 1965.

Laks A., *Diogène d'Apollonie*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983.

Cappelletti A. J., *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica*, Maracaibo, Univ. del Zulia, 1974.

2

Los sofistas

LUC BRISSON

En la historia de la filosofía, los sofistas constituyen un fenómeno aparte, en la medida en que no hubo definición sobre su importancia que no se solidarizara con una evaluación, negativa en la mayor parte de los casos. El solo hecho de que el término "sofista" sea siempre de uso corriente y un tanto injurioso es la mejor prueba de esto. También, el primer gesto del historiador de la filosofía debe ser rechazar, en lo posible, toda presuposición que les concierna. Es necesario que tome conciencia del hecho de que los sofistas siempre fueron objeto de evaluación y rastrear la historia de su condena después de su rehabilitación.

1. Condena y rehabilitación de los sofistas

Una lectura ingenua de Platón y de Aristóteles permite creer en una condena inapelable de los sofistas, que siempre se presentan en oposición a Sócrates. En el *Sofista*, Platón propone siete definiciones del sofista: 1/un cazador interesado en los jóvenes ricos; 2 /, 3/y 4/un comerciante del saber, al por mayor o minorista; 5/un atleta especializado en los combates que hacen intervenir a la palabra; 6/un experto en controversias que conducen a resultados negativos; y 7/un imitador fraudulento del filósofo, que multiplica las contradicciones al apoyarse en la apariencia y la opinión, más que en la realidad. Ninguna de estas definiciones es elogiosa, como tampoco lo son los pasajes de otros diálogos a los que hacen referencia. Aristóteles (*Refutaciones sofísticas*, 165 *a* 22-23, y *Metafísica*, 1004 *b* 25 y ss.) no se muestra más indulgente; para él, un sofista es alguien que gana dinero proponiendo un saber no real sino aparente. Sin embargo, una lectura más atenta de los pasajes que les dedican Platón y Aristóteles hace aparecer una imagen más matizada y, sobre todo, más diversificada de la actividad y de la importancia filosófica de los sofistas.

En el curso del siglo XIX, dos pensadores, un filósofo, G. W. F. Hegel, y un historiador, G. Grote, propusieron reaccionar, cada uno a su manera, contra esta evaluación negativa. La influencia de Hegel fue decisiva en historia de la filosofía, en particular por intermedio de Zeller, a diferencia de la de Grote, que apenas interesó a los historiadores de la Grecia antigua.

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, compuestas entre 1805 y 1830, Hegel intentó asegurar a los sofistas un lugar en la historia de la filosofía griega. Pero lo hizo de manera tal que la actitud hostil contra ellos habría de perpetuarse, al precio de una ínfima modificación. El despliegue de la Razón universal, es decir, del Espíritu, obedece a las leyes de la dialéctica que rigen toda actividad racional: se plantea una tesis, negada luego por una antítesis, y el proceso culmina en una síntesis que hace explícito aquello que, en el punto de partida, permanecía implícito. La aplicación de este esquema interpretativo permite discernir en la historia de la filosofía antigua un primer período, que va de Tales a Aristóteles, que a su vez comprende tres etapas. En un primer tiempo, donde se sitúan Tales y los demás pensadores jónicos, sólo se toman en cuenta las determinaciones sensibles: el agua, el aire, el fuego, etcétera. En un segundo tiempo, que corresponde a la época de los sofistas, de Sócrates y de los socráticos, se impone un escepticismo crítico que niega esa manera de ver, al sustituirla por el principio de subjetividad, según el cual el sujeto que percibe y piensa determina la percepción y el pensamiento. El conflicto resultante permite las síntesis que representan los sistemas de Platón y de Aristóteles.

En este grandioso relato, los sofistas constituyen una etapa necesaria en el despliegue de la historia del Espíritu, pero negativa. Al calificarlos de "subjetivistas", Hegel contraría toda tentativa de restablecer su reputación como filósofos, pues la verdadera filosofía encuentra su culminación en el "Idealismo", el de Platón y Aristóteles con seguridad, pero sobre todo el de Hegel mismo. Aun cuando no se abstiene de criticar el sistema hegeliano, Eduard Zeller adopta, en su monumental historia de la filosofía (1ª. ed., 1844-1852), un enfoque similar al de Hegel. Quería mostrar que, a pesar de sus diferencias individuales, los sofistas presentaban muchas características comunes y constituían un movimiento de pleno derecho. El principio de subjetividad, según Zeller afirmado por primera vez por los sofistas, permitía no aceptar como verdadero nada que no hubiera sido admitido por el individuo, cuya acción sólo debía fundamentarse en su propio juicio. Pero este principio de subjetividad seguía siendo insuficiente; en efecto, aparecía en sí mismo sin capacidad para cimentar una ética sobre una física, vale decir, sobre una concepción coherente de la naturaleza. También para Zeller, el pensamiento de los sofistas ejerció una acción de limpieza, quizás peligrosa, pero era necesaria. Historiadores como Wilhelm Nestle y Werner Jaeger retomaron este juicio. En contraposición, al inscribirse en éste movimiento con una total inversión en la perspectiva, puesto que optó por el empirismo o, más bien, por el fenomenismo contra el idealismo, el filólogo italiano Mario Untersteiner, influido por el pensamiento del filósofo Benedetto Croce, con-

tribuyó en gran medida, en este siglo, al conocimiento del pensamiento de los sofistas, cuya defensa asume.

Mientras que Hegel se interesaba por lo que habían pensado los sofistas, Grote se interesa por lo que habían hecho. Radical y librepensador, Grote adhiere de vez en cuando a la crítica que Platón hace de los sofistas como representantes del conformismo moral y político de la época, como conformistas y tradicionalistas. En el fondo, Grote consideraba a los sofistas como los representantes de las opiniones más difundidas en su época, como conservadores en el plano moral y el político. El hecho de poner así en evidencia su conformismo lo lleva a rehabilitar moralmente a los sofistas y lo hace en dos capítulos de su *History of Greece*, una obra en doce volúmenes que aparecieron entre 1846 y 1856. Según Grote, la sofística no debía ser considerada como una secta o como una escuela, sino como una profesión. Por otra parte, Platón nunca dirigió la acusación de enseñar doctrinas inmorales contra los sofistas Protágoras, Pródico, Hipias o Gorgias; aún más, ni Calicles ni Trasímaco habrían podido desarrollar en público las doctrinas que les fueron atribuidas por Platón en el *Gorgias* y en la *República*. El modo de ver de Grote fue generalmente aceptado por los historiadores de la Grecia antigua, puesto que nada permite establecer la influencia moral perniciosa de los sofistas en Atenas. Pero quedaba por rehabilitar a los sofistas en el plano intelectual; muchos historiadores de la filosofía se han ocupado de hacerlo en los últimos decenios.

2. ¿Quiénes eran los sofistas?

Una gran dificultad se presenta en el punto de partida de todo trabajo sobre los sofistas: ningún historiador de la filosofía considera como "sofistas" a los mismos personajes. La cosa se explica en gran parte por el hecho de que los escritos de los sofistas han desaparecido casi por completo y que, por consiguiente, las informaciones que a ellos se refieren están constituidas por fragmentos y por testimonios extraidos, en la mayor parte de los casos, de autores hostiles. Ciertos historiadores han llegado a considerar sofistas a 26 individuos conocidos o anónimos. De ese número, solamente pueden retenerse algunos nombres.

2.1. Protágoras

El sofista mejor conocido es Protágoras, a quien Platón atribuye haber sido el primero en asumir el nombre de sofista y en exigir dinero por su enseñanza (*Protágoras*, 349 *a* 2-4). Nacido en Abdera poco tiempo después del 490 a.C., murió probablemente después del 421 a.C. Protágoras

parece haber tenido estrecha relación con Pericles, quien lo habría elegido para que diera una constitución a Turios (en Lucania, Italia del Sur), lo que significa que era muy conocido en Atenas en el 444 a.C. Se puede pensar que llegó a Atenas por primera vez hacia el 460.

Diógenes Laercio (IX, 55) da la siguiente lista de sus obras: *El arte de la controversia*, *Sobre la lucha*, *Sobre las ciencias* (o *Sobre las matemáticas*), *Sobre el gobierno*, *Sobre la ambición*, *Sobre las virtudes*, *Sobre el estado de las cosas en su origen*, *Sobre los que habitan en el Hades*, *Sobre las malas acciones de los seres humanos*, un libro de *Preceptos*, un discurso judicial pagado y dos libros de *Antilogías*. Se deben agregar a la lista de Diógenes Laercio otros dos títulos: *Sobre los dioses* y *Sobre la verdad*. De hecho, estos títulos no permiten hacerse una idea del contenido de las obras a las que ellas podían revertir, obras que ni siquiera se sabe si verdaderamente existieron en cuanto tales ni en qué forma se presentaban.

2.2. Gorgias

Gorgias, que era originario de Leontinos, en Sicilia, habría vivido hasta una edad muy avanzada; nacido en torno al 485 a.C., todavía vivía en el siglo IV. Se cuenta que conoció a Empédocles y que llegó a Atenas en el 427 a.C., con la embajada enviada por Leontinos para convencer a los atenienses de celebrar con su colonia una alianza contra Siracusa. Aprovechando la ocasión, Gorgias habría pronunciado un discurso ante la Asamblea que suscitó la admiración de todos. Habría viajado mucho por el mundo griego, sin establecerse en forma definitiva en ninguna ciudad; en el curso de estos viajes, habría dado muestras de su talento en Olimpia, en Delfos, en Tesalia, en Beocia y en Argos. En Atenas, donde habría tenido discípulos (*Hipias mayor*, 282 *b-c*) que le cedieron importantes sumas de dinero, pronunció discursos epidícticos, es decir, discursos que le permitían exhibir su habilidad oratoria sobre temas diversos, en los que respetaba reglas establecidas con anticipación.

El tratado de Gorgias *Sobre el no ser* o *Sobre la naturaleza* habría sido escrito durante la Olimpíada 84, es decir, entre 444 y 441 a.C.; en contraposición, no se sabe cuándo escribió el *Elogio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*. Se han conservado resúmenes, fragmentos o testimonios, extraídos de ciertos discursos intitulados: *Oración fúnebre*, *Discurso olímpico*, *Discurso pítico*, *Elogio de los eléatas*. Es posible que Gorgias haya escrito un *Manual de retórica*.

Si Platón considera a Gorgias como un "retórico" y no como un sofista, es porque se niega a enseñar la virtud: "Tú sabes, lo que más aprecio en

Gorgias, Sócrates, es que nunca lo oirás hacer ese género de promesas [enseñar la virtud] y además se mofa de los otros, cuando los escucha prometer eso; él estima que debe hacer que las personas adquieran habilidad en el hablar" (*Menón*, 95 *c*). Sin embargo, esta declaración de Menón puede atenuarse. En efecto, en el diálogo que lleva su nombre, Gorgias, presionado por las preguntas de Sócrates, admite que está obligado a enseñar también la justicia (*Gorgias*, 460 *a*), concesión que, por lo demás, sus amigos Polo y Calicles le reprochan inmediatamente.

2.3. Pródico

Pródico era originario de la isla de Ceos, en las Cícladas, lo mismo que el poeta Simónides. Habría nacido antes del 460 a.C. y vivía cuando murió Sócrates, en el 399. Participó de muchas embajadas enviadas por Ceos a Atenas y habló una vez ante la *Boule* (= el Consejo). Al igual que Gorgias, pronunciaba discursos epidícticos y daba cursos privados; ganaba mucho dinero e iba de una ciudad a otra. Jenofonte quedó a tal punto impresionado por uno de los discursos de Pródico, la *Elección de Heracles*, que pertenecía a una obra titulada *Las estaciones*, que propone un resumen de él y lo pone en boca de Sócrates (*Memorables* II, 1, 21-24); también Platón hizo referencia a este apólogo (*Banquete*, 177 *b*). Además se atribuye a Pródico, que parece haberse interesado también por ciertos aspectos teóricos de la retórica (*Fedro*, 267 *b*), un discurso *Sobre la naturaleza del hombre* (Cicerón, *Del orador* III, 128; Galeno, *De las facultades naturales* II, 9 = III, 195, Helmreich).

El personaje era sobre todo famoso, como se verá, por sus investigaciones sobre la corrección de los términos (Platón, *Protágoras*, 337 *a-c*, 340 *a* – 341 *b*; *Menón*, 75 *e*; *Eutidemo*, 277 *e*; *Laques*, 197 *b*, *d*; *Cármides*, 163 *a-b*, *d*; Aristóteles, *Tópicos* II, 6, 112 *b* 22). No se sabe nada seguro sobre las circunstancias de la muerte de Pródico, mencionadas en dos diálogos platónicos apócrifos (*Axíoco*, 366 *b-c*, y *Erixias*, 397 *d*).

2.4. Hipias

Originario de Élide, Hipias parece haber sido contemporáneo de Pródico, si se ha de creer a Platón que, en el *Protágoras* (337 *c* y sigs.), los hace conversar juntos. Todavía vivía en el 399 a.C. En el *Hipias mayor* (368 *b*) de Platón, Hipias pretende ser versado en todas las artes. Un día en que había llegado a Olimpia, cuenta, pudo demostrar que todos los objetos que llevaba encima eran de su fabricación. Para la ocasión, había compuesto poemas, epopeyas, tragedias, ditirambos y numerosos discursos sobre todos

los temas y en todos los estilos. Poseía un conocimiento superior a todos en lo que concierne a las rimas, los acentos y la corrección de los términos. Su saber se extendía a la astronomía, a las matemáticas, a la geometría, a la genealogía, a la mitología, a la historia, a la pintura, a la escultura, al estudio de la función de las letras, de las sílabas, de los ritmos y de las escalas musicales. Se vanagloriaba de ser el inventor de la mnemotecnia (cf. también Jenofonte, *Banquete* IV, 62).

De sus obras, sólo se conservan fragmentos de una *Elegía*, de una lista de *Nombres de pueblos*, de un *Registro de vencedores olímpicos* y de una *Compilación*, donde habría reunido diferentes pasajes de obras conocidas, griegas o no (circunstancia a tal punto original que merece ser señalada), de historias e informaciones diversas sobre la historia de las religiones y sobre temas similares. Esta obra parece haber ejercido gran influencia en la antigüedad. Proclo atribuye a Hipias haber inventado un método para lograr la cuadratura del círculo en su *Comentario al primer libro de los Elementos de Euclides* (272, 3 y sigs. Friedlein).

2.5. Antifón

Después de 1915, con el descubrimiento de dos trozos de papiro que contenían fragmentos de su obra *Sobre la verdad*, seguido en 1922 por el hallazgo de un fragmento de una obra *Sobre la concordia*, comienza el interés por Antifón. Parece que Antifón el Sofista nació hacia el 470 y murió hacia el 411, porque fue contemporáneo de Sócrates y de Protágoras. Era un orador que, según algunos, habría sido el autor de una compilación de ejercicios retóricos conocida con el nombre de *Tetralogías*. Además de las obras *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia*, se atribuyen a Antifón un *Político* y una obra *Sobre la interpretación de los sueños*. Varios fragmentos indican que se interesó por el problema de la cuadratura del círculo y por cuestiones astronómicas y físicas.

¿Conviene identificar este personaje con el Antifón de Ramnonte, que Tucídides presenta como un oligarca ejecutado al mismo tiempo que Arqueptólemo, por haber formado parte del Consejo de los Cuatrocientos (oligarcas) que se apropiaron del poder, en Atenas, por algunos meses en el 411 a.C.? Sea como fuere, se atribuye a Antifón de Ramnonte un manual de retórica en tres libros. También habría escrito una *Invectiva contra Alcibíades*, y habría compuesto tragedias y un curioso *Arte de escapar de la aflicción* (pseudo Plutarco, *Vidas de los diez oradores* I, 833 c).

2.6. Trasímaco

Trasímaco de Calcedonia, en Bitinia, se hizo célebre por la discusión con Sócrates, que constituye la parte esencial del primer libro de la *República*, donde defiende la tesis de que "la justicia es el interés del más fuerte". Trasímaco era conocido como orador y maestro de retórica en Atenas. En el 427 a.C., Aristófanes se mofa de él (fr. 198, v. 5-11) en *Los convidados*. Y, en la época en que Arquelao de Macedonia imponía su ley en Tesalia (413-399), Trasímaco habría escrito un discurso *Para las gentes de Larisa*. En el dominio del arte oratoria, se consideraba a Trasímaco un innovador. Se habría valido del ritmo en la prosa y habría prestado mucha atención a la manera de suscitar ciertos sentimientos (Platón, *Fedro*, 267 *c*; Aristóteles, *Retórica* III, 1, 1014 *a* 13). También se lo considera inventor del "estilo medio" (Dionisio de Halicarnaso, *Demóstenes* 3), que intenta un punto intermedio entre el estilo solemne y el estilo simple; por otra parte, Dionisio de Halicarnaso, retórico e historiador del siglo I a.C., cita como ejemplo de estilo medio un fragmento del discurso que Trasímaco había escrito para un orador ateniense, que lo pronunció ante la Asamblea.

2.7. Eutidemo y Dionisodoro

Eutidemo y Dionisodoro, los interlocutores de Sócrates en el *Eutidemo* de Platón, ¿son dos personajes históricos, contemporáneos de Sócrates, o bien figuras, si no inventadas en su totalidad, al menos forjadas por Platón a partir de un conjunto de datos históricos dispersos? Según Grote, Eutidemo y Dionisodoro son tan poco reales como la caricatura de la que es objeto Sócrates en la comedia de Eubúlides. Sin embargo, hay acuerdo hoy en admitir que son personajes históricos.

Como la mayor parte de los sofistas, Eutidemo y Dionisoro son extranjeros llegados a Atenas. Se presentan como "polimates". Pero se plantea la cuestión de saber si se los considera "sofistas" por dominar la retórica jurídica o la erística, o por la simple acumulación de sus habilidades, es decir, la mera pretensión de ser expertos en todos los saberes. El saber de Eutidemo y de Dionisodoro es un saber que se constituye en objeto de una promesa de enseñanza y que se exhibe bajo la forma de discursos epidícticos (*Eutidemo*, 295 *b* – 297 *c*). Los dos sofistas intentan transmitir ese saber rápidamente. Por último, Eutidemo y Dionisodoro se hacen pagar su enseñanza de la virud, definida en términos de éxito social y político.

2.8. Dissoi logoi

Es necesario mencionar todavía los *Dissoi logoi*; se trata del título que se da a un texto anónimo que se encuentra al final de un manuscrito de Sexto Empírico. Escrito en dialecto dórico, el texto comienza con estas palabras: "Discursos opuestos (el griego dice "dobles", *dissoi logoi,* δισσοὶ λόγοι) son elaborados, en Grecia, por los que filosofan, sobre el bien y sobre el mal. Unos afirman que el bien es una cosa y el mal, otra. Otros, que la misma cosa sería para unos buena, para otros, mala, y para el mismo hombre, unas veces buena y otras mala. Por mi parte, la opinión de estos últimos es la que yo aceptaría". La obra, que parece haber sido compuesta después de terminadas las guerras del Peloponeso (I, 8), después del 404 a.C., se parece a una compilación de notas, escritas con la finalidad de dar un curso o tomadas durante un curso. El autor desarrolla argumentos opuestos sobre la identidad o la no identidad de nociones morales o filosóficas, como lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso. Puesto que parece tratarse de una aplicación del método utilizado por Protágoras en sus *Antilogías*, se pensó que este texto se inspiraba en la obra de Protágoras. Pero nada es menos seguro, puesto que el autor de los *Dissoi logoi* se aparta de Protágoras en muchos puntos esenciales.

2.9. Anónimo de Jámblico

El *Protréptico* de Jámblico, escrito a fines del siglo III d.C., contiene largos extractos de obras anteriores, entre las que se destaca el *Protréptico* de Aristóteles. En 1889, Fr. Blass descubrió, en el capítulo 20 del *Protréptico* de Jámblico, un largo extracto de la obra de un sofista que debería haber vivido en la época de las guerras del Peloponeso y la atribuyó a Antifón; esta atribución suscita objeciones a causa de las diferencias de estilo entre este fragmento y el tratado *Sobre la verdad* o *Sobe la concordia.* Se han rechazado muchas otras tentativas de atribución y parece más prudente no prestarse a este juego peligroso de las atribuciones azarosas; he aquí por qué se habla hoy del *Anónimo de Jámblico*. En este texto se encuentra una defensa del *nomos*, la ley y, por lo tanto, de la moral convencional, contra aquellos que quieren rechazar el *nomos* en favor de la *physis*, la naturaleza.

Se podría agregar a esta lista el nombre de Licofrón y el de Jeníades. Pero sólo se conoce a Licofrón por intermedio de seis testimonios que se encuentran en Aristóteles y su comentarista, Alejandro de Afrodisia, y todo lo que se sabe de Jeníades se reduce a algunas líneas de Sexto Empírico. Con tan poca información, hay que impedir que entren en juego las especulaciones.

Diez personajes son los únicos que pueden reconocerse como sofistas: Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias, Antifón, Trasímaco, Eutidemo y Dionisodoro, el autor de los *Dissoi logoi* y el *Anónimo de Jámblico*. Los rastros de la influencia que el movimiento sofístico dejó en el *Corpus hipocrático* son reales, pero no pueden atribuirse a ningún nombre en particular. Por otra parte, ni Calicles ni Sócrates (cf. *infra* el capítulo sobre Sócrates) pueden ser considerados como sofistas. Lo mismo se aplica a Critias y al autor del *Peri nomôn (Sobre las leyes)*.

Mientras que nuestro conocimiento de Trasímaco depende de otras fuentes además de los diálogos de Platón, no se sabe nada de Calicles fuera de lo que dice de él Platón en el *Gorgias*. Originario del demo de Acarnea, Gorgias se encuentra en su casa (*Gorgias*, 447 *b*) cuando comienza la discusión. Prefiere la retórica a la enseñanza de la virtud (520 *a-b*) y se opone con violencia contra la práctica de la filosofía en la edad adulta (484 *c*–486 *d*). Incluso si estos son, verosímilmente, los de un personaje ficticio, los argumentos que pone Platón en boca de Calicles permiten comprender la orientación de los debates importantes en un contexto sofístico.

Probablemente, porque Filóstrato lo menciona en sus *Vidas de los sofistas*, Diels coloca a Critias entre los sofistas en sus *Fragmente der Vorsokratiker*. Pero varias consideraciones hacen discutible esa decisión. Critias forma parte de una de las más grandes familias de Atenas; por lo tanto, no era un extranjero. No se puede decir que Critias fue un "sabio" cuyo saber aprovecharon los discípulos que le pagaban. Su única actividad intelectual parece haber sido, por otra parte, la poesía, en donde propone hacer revivir el ideal moral y social de la aristocracia de otro tiempo. Por último, las ideas de Critias y su acción en política concuerdan más con las doctrinas preconizadas por Demócrito y las manifestadas por Sócrates, en el *Cármides* y en el diálogo apócrifo *Erixias*, que con las sostenidas por los sofistas. Por todas estas razones, parece difícil clasificar a Critias entre los sofistas.

En 1924, el filólogo alemán M. Pohlenz procuró demostrar que tres secciones del *Discurso contra Aristogitón*, que forman parte de los manuscritos de Demóstenes [n° XXV], es decir, los § 15-35, 85-91 y 93-96, constituían un tratado, obra de un autor anónimo, tratado que intitula *Peri nomôn (Sobre las leyes)*. Pero, en 1956, M. Gigante se opuso a esta hipótesis. Demasiado tardíos como para haber sido escritos por Demóstenes, estos pasajes contienen, sin embargo, muchos puntos de doctrina que se pueden atribuir a Sócrates y a Platón; el tratado pudo incluso proponerse como tema de un debate *nomos/physis*.

3. El nombre de los sofistas

En griego antiguo, el término *sophós*/σοφός designaba, en primer lugar, a cualquiera que estuviera dotado de una habilidad, a veces natural, pero en general adquirida, por ejemplo, la de un conductor de carros, un piloto de navío, un augur, un escultor, etcétera. He aquí por qué el término se usó también para designar una capacidad más general, no sólo la que pusieron de manifiesto los siete Sabios, cuya sabiduría consistía en esencia en una habilidad en el dominio de la política, sino también la que muestra todo hombre sensato. Dicho esto, el término *sophós* puede presentar una connotación positiva y negativa a la vez. Los personajes de Ulises y de Neoptólemo, en el *Filoctetes* de Sófocles, ilustran bien esta ambigüedad.

En contraposición, el término *sophistes*/σοφιστής es un sustantivo agente derivado del verbo *sophizesthai*/σοφίζεσθαι. Como lo hace notar Diógenes Laercio (I, 12), *sophistes* era en su origen sinónimo de *sophós*. El hecho se verifica en Heródoto, que califica de *sophistes* a Pitágoras, a Solón y a los que instituyeron el culto de Dioniso, y que relata que todos los sofistas de Grecia, incluido Solón, fueron a visitar a Creso, el lidio. Cuando el término *sophistes* se distingue de *sophós*, pasa a designar al "enseñante". Tomado en este sentido, se lo atribuyó primero a los poetas y esto porque en la Grecia antigua la educación práctica y la enseñanza moral constituían las tareas esenciales de los poetas, como lo explica Platón en los libros II y III de la *República*. En el siglo V, el término *sophistes* pasó a denominar no sólo a los autores que se expresaban en verso, sino también a los que se expresaban en prosa.

Los sentimientos ambiguos de los atenienses respecto de los sofistas se encuentran bien ilustrados por el epíteto *deinos* que acompañaba comúnmente a *sophistes* y a *sophos*. Al igual que las palabras que lo traducen, "formidable", "terrible", este término expresa al mismo tiempo el temor y la admiración, y se lo encuentra asociado a realidades muy diferentes: pueden ser *deinè* las bestias salvajes, las armas, Caribdis, el rayo, una diosa, un rey, etcétera. Las dos críticas que se le hacían habitualmente a un sofista eran las siguientes: no sabe tantas cosas como pretende y utiliza su inteligencia para fines malos, como lo da a entender el autor de tragedias Sófocles (frag. 97, Nauck), un contemporáneo de Protágoras. Aristófanes, por su parte, no se abstiene de jugar con este sentimiento al denunciar a los sofistas como charlatanes. En el diálogo platónico que lleva su nombre, Protágoras explica que, por temor a los celos de los demás, todas esas celebridades, Homero, Hesíodo, Simónides, Orfeo, Museo, Icos de Tarento, Heródico de Selimbria, Agatocles y Pitóclides de Ceos, han rechazado el calificativo de "sofistas"

(*Protágoras*, 316 *d-e*). Se comprende entonces cómo Esquines, en el siglo siguiente, llega a calificar a Sócrates de "sofista" (*Timarco*, 173), así como Luciano, en el siglo II d.C. habla de Cristo como el "sofista crucificado" (*Peregrino*, 13).

4. Qué es un sofista

¿Cómo reconocer a un sofista en la Atenas en que vivía Sócrates, entre el 450 y el 400? Para ser declarado sofista, bastaba con poseer alguno de los rasgos siguientes.

La primera característica era el profesionalismo, que se manifiesta por dos rasgos: la formación en el oficio de sofista y la exigencia de remuneración. Los sofistas, en particular Protágoras, tuvieron dos tipos de discípulos: al lado de jóvenes de buena familia que querían dedicarse a la política y para quienes la enseñanza de los sofistas representa una formación general, se encuentran otros que, como Antimoiro de Mende, "estudian para aprender el oficio (*epi technèi*/ἐπὶ τέχνῃ), es decir, para llegar a ser sofistas" (*Protágoras*, 315 *a*). Sea como fuere, esta enseñanza es remunerada. Según Sócrates, Protágoras habría sido el primero en reclamar una remuneración (*misthón*) (*Protágoras*, 349 *a*). Se han contado en el corpus platónico 31 referencias al hecho de que los sofistas cobraban por sus enseñanzas. Jenofonte (*Memorables* I, 6, 13), Isócrates y Aristóteles (*Refutaciones sofísticas*, 165 *a* 21, cf. 183 *b* 36 y sigs.; *Ética a Nicómaco*, 1164 *a* 30) recuerdan también este hecho. Pero, mientras que Isócrates deplora la modestia de sus ingresos (*Antidosis*, 155 *f*), Platón se complace en insistir en la riqueza de los sofistas, en particular en la de Protágoras (*Menón*, 91 *d*), Gorgias e Hipias (*Hipias mayor*, 282 *d-e*). Las críticas contra toda demanda de remuneración varían según que provengan de un conservador como Anito o de un reformador como Sócrates. Para alguien como Anito, que expone su opinión sobre este punto al final del *Menón*, el saber que pretenden transmitir los sofistas no es otro que el que debe poseer todo hombre de bien, que no tiene por qué adquirirlo puesto que lo posee naturalmente, de alguna manera, por simple imitación de sus prestigiosos antepasados atenienses. Para Sócrates (*Memorables* I, 2, 6; I, 6, 5), pedir dinero por enseñar un saber de esta índole equivale a enajenar la libertad personal, a prostituirse intelectualmente.

Ciertas enseñanzas pudieron impartirse en casas privadas. En una casa de Calias, el hombre más rico de Atenas, que había pagado a los sofistas más dinero que cualquier otro ciudadano (*Apología*, 20 *a*), Platón ubica la escena narrada en el *Protágoras* y el pseudo Platón (*Axíoco*, 366 *c*) sitúa

la enseñanza de Pródico. Y Gorgias habría dado clases en la casa de Calicles (cf. el comienzo del *Gorgias*). Sin embargo, los discursos epidícticos se pronunciaban sobre todo en lugares públicos: Hipias pronuncia uno de esos discursos en la escuela de Fidóstrato (*Hipias mayor*, 286 *b*) y Pródico, en el liceo (*Hipias mayor*, 286 *b*; *Erixias*, 397 *c*). Las tarifas se mencionan más de una vez: ½, 2 y 4 dracmas por un discurso de Pródico (pseudo Platón, *Axíoco*, 366 *c*). Las demostraciones en que consistían estos discursos podían tomar la forma de preguntas y respuestas, como en Gorgias (*Gorgias*, 447 *c*; *Menón*, 70) o en Hipias (*Hipias menor*, 363 *c-d*), o bien de un discurso escrito de antemano y cuyo tema, a menudo paradójico, pusiera de relieve el virtuosismo de su autor, como en Hipias (*Hipias mayor*, 286 *a*), en Gorgias (Filóstrato, *Vidas de los sofistas* I, 9, 5) y en Protágoras (*Protágoras*, 329 *b*, 335 *a*). La *Defensa de Palamedes* y el *Elogio de Helena* de Gorgias constituyen dos excelentes ejemplos de discursos epidícticos. La presencia de los sofistas en los juegos olímpicos y en otros lugares tiene una triple significación. Muestra que los sofistas se consideraban como los sucesores de los poetas y de los rapsodas que efectuaban presentaciones durante esos juegos. También pone de manifiesto el aspecto agonístico de la profesión de sofista, que implicaba la competición. Y, como estas fiestas eran la ocasión para que se encontraran los ciudadanos de difentes ciudades y olvidaran, hasta cierto punto, su diferencia, los sofistas, que en general eran extranjeros en cualquier lugar en que se hallaran, encontraban allí un lugar ideal de expresión.

El único tema que enseñaban todos los sofistas era el arte de la palabra, la retórica (*techne rhetorikè*/τέχνη ῥητορική). ¿Qué se entiende por esto? En la Grecia antigua, el término *téchnè*/τέχνη designa una práctica que se distingue de la del no especialista por una estabilidad que depende de la codificación de sus reglas, establecidas al término de un razonamiento que crea una relación directa entre la utilización de un giro retórico y la producción de un efecto, producción que puede ser objeto de una evaluación racional. La técnica en que consistía la retórica se presenta, pues, esencialmente como una lista de procedimientos codificados que permiten que quien los pone en práctica produzca, en el tribunal o en la asamblea, el efecto esperado sobre el auditorio. En el siglo V, se había establecido en Atenas, conviene recordarlo, una democracia directa cuyo lugar de expresión y de decisión era la Asamblea. Allí se reunían muchos días al año centenares de ciudadanos; los menos solventes recibían una remuneración (*misthos*/μισθός) para que pudieran vivir sin trabajar un cierto período al menos. Un ciudadano eminente presentaba y defendía un proyecto de ley, se discutía el proyecto y, si se expresaban opiniones divergentes, se pasaba de inmediato a vota-

ción y el proyecto se adoptaba o no. *Mutatis mutandis*, se usaba el mismo procedimiento para la elección de los magistrados (los que ejercían un cargo público), sobre todo para el más importante, el estratega. En el marco de esta democracia directa, el poder de persuasión mediante la palabra era decisivo, ya sea que se tratara de hacerse elegir o de lograr la adopción de un proyecto de ley, que en ciertos casos involucraba a la ciudad en una guerra importante. Por otra parte, el ciudadano ateniense aseguraba personalmente la defensa de sus derechos en el tribunal. Frente a los litigantes que asistían a los "sinégoros", testigos movidos por imperativos de solidaridad muy diversos, se encontraban un magistrado (que tenía la "hegemonía" del proceso, después de que perdió el derecho a juzgar y su función se redujo a la de "moderador") y un jurado popular que se conformaba con decidir el debate con su voto, sin deliberación previa. En este contexto, el proceso, tal como se desenvolvía en esta época, presenta, en cierto modo, la apariencia de una batalla entre las partes, las únicas que allí aparecen como realmente actuantes, puesto que el papel de la autoridad judicial consiste en seguir la batalla, hacer que se respeten las reglas y homologar el resultado; y el papel de los jueces se limita a juzgar, es decir, a emitir una sentencia de acuerdo con la ley o de acuerdo con lo justo, sin ejercer ninguna acción autónoma, sea para el establecimiento del hecho o para la aplicación de la pena.

Se comprende entonces por qué podía aceptarse que se pagara tan caro a aquellos que practicaran el arte de la palabra y pudieran enseñarlo, o incluso exponerlo en manuales de retórica, como esos a los que alude Platón al final del *Fedro*. Se entiende también que muchos sofistas hayan podido interesarse por todo lo que se relacionara, en mayor o menor medida, con el discurso: la corrección de los términos, el ritmo, la exégesis de los poetas e incluso la música en sentido estricto, puesto que la poesía se recitaba a menudo en un contexto en el que intervenía un acompañamiento musical e incluso la danza. Se comprende, por último, que el ejercicio de la memoria haya consituido un requisito indispensable para el retórico.

En esta perspectiva, era muy natural que un Protágoras pretendiera enseñar la *aretè*/ἀρετή (la virtud) para dar a sus discípulos la capacidad de "saber cómo administrar del mejor modo los asuntos de su casa para sí y, en lo que hace a las cuestiones de estado, saber cómo tener en ellas el mayor poder, tanto mediante la acción como por la palabra" (*Protágoras*, 319 *a*); entendido en su sentido más amplio, el término *aretè* (que se puede traducir como "excelencia", "virtud") comprende en efecto todas las cualidades que, en la sociedad griega de esa época, podían aportar a un hombre un éxito que le asegurara la admiración de sus conciudadanos y le aportara las ventajas materiales u honoríficas correspondientes. Y si Platón considera a Gorgias

un "retórico" y no un sofista, como hemos visto, es porque éste se niega a enseñar la virtud.

Para aquellos que consideraban que el ciudadano ateniense poseía la virtud como un don natural, el hecho de que los sofistas, que no eran atenienses, pretendieran enseñar la virtud constituía un escándalo. Pues, aunque su fama hubiera transpuesto las fronteras de su ciudad, los sofistas seguían siendo extranjeros en Atenas. Puesto que no podían ejercer ninguna función política, ni en Atenas ni en ninguna otra ciudad, ponían su talento al servicio de los ciudadanos por una remuneración. Para Platón (*Timeo*, 19 *e*), por otra parte, esa falta de pertenencia a una ciudad, ese "vagabundeo", descalificaba a los sofistas en su capacidad de tener un verdadero saber en política.

5. Problemas filosóficos

Enseñar el arte de la palabra, que permitía alcanzar el éxito en la escena política o judicial, no era una cosa tan simple como parecería a primera vista. Los sofistas se preguntaron por los fundamentos de esta actividad y abordaron problemas de orden lingüístico, epistemológico, ético, político e incluso ontológico; por esta razón, los sofistas interesaron a Platón y a Aristóteles, y por eso es que se los puede considerar "filósofos".

5.1. Lingüística

Para los sofistas que querían enseñar el arte de la palabra, el lenguaje fue el instrumento privilegiado. Ahora bien, el estudio del lenguaje se ocupa de la corrección del estilo (*orthoepeia*/ὀρθοέπεια) o bien de la corrección de los nombres (*orthotés onomatôn*/ὀρθότης ὀνόματων). Un tratado sobre la *orthoepeia* figura entre los títulos atribuidos a Demócrito (DL IX, 48) y a Protágoras (*Fedro*, 267 *c* 6). En el *Cratilo* (391 *b*), Sócrates atestigua el hecho de que se pagaba a los sofistas por sus servicios en este dominio, en el que Pródico parece haber sido el especialista por excelencia (*Protágoras*, 337 *a-c*). Por otra parte, Platón atribuye a Hipias un tratado sobre la corrección en materia de gramática (*Hipias menor*, 368 *b*). La corrección de los nombres tenía por objeto poner relación un nombre (*ónoma*/ὄνομα) común con una cosa y una sola, como si se tratara de un nombre propio correspondiente a una persona y a ninguna otra, en la convicción de que es indispensable utilizar solamente el nombre *correcto* en cada caso.

La idea de Pródico era unir cada nombre (*onoma*) a una cosa en particular, percibida exclusivamente por intermedio de los sentidos, como si se tratara de un nombre propio que hiciera referencia a una persona y no a

otra; dicho esto, los ejemplos mencionados en el *Protágoras* de Platón muestran que el término *ónoma* no sólo designaba a los sustantivos, sino también a los verbos. Tal concepción del lenguaje entraña dos consecuencias. Las proposiciones negativas pierden todo sentido, puesto que lo que no existe no puede ser nombrado. Por otra parte, toda proposición que implique un grado u otro la negación (por ejemplo, "El agua está fría", "El agua está caliente") plantea problemas. Estas dos consecuencias conducen ineluctablemente a la doctrina según la cual es imposible contradecir. Pero el hecho de sostener que todas las proposiciones positivas son equivalentes priva a los sofistas de toda pretensión a la superioridad de su saber. Por eso se propuso una solución para salir del punto muerto, que hacía intervenir a la corrección de los nombres.

La búsqueda de la corrección de los nombres se apoya en la convicción de que los nombres reflejan la naturaleza de las cosas. La expresión más clara de esto se encuentra en el *Cratilo*: "Cratilo, aquí presente, declara, Sócrates, que existe una rectitud original de denominación, perteneciente a la naturaleza de cada realidad; que no hay denominación cuando se trata de una apelación con la que los hombres han convenido en llamar a una cosa, utilizando para esto una parte de sus articulaciones vocales; sino que una cierta rectitud de denominación existe originalmente para griegos y bárbaros ..." (383 *a-b*). El método utilizado para establecer una relación correcta entre el nombre y la cosa es el de la división de los sinónimos, que Pródico habría tomado de Damón (*Laques*, 197 *d*). De hecho, no se trata de preguntarse qué es una cosa, sino desde qué punto de vista una cosa se distingue de otra. Ahora bien, como Hermógenes niega la idea de una corrección natural de los nombres, para lo cual evoca la obra *Sobre la verdad* de Protágoras (391 *b-e*), se puede creer que Protágoras también pensaba que un *logos* era superior a otro en función de la rectitud de los nombres.

5.2. Retórica

El poder persuasivo de la palabra se había reconocido mucho antes del siglo V, puesto que se lo celebra en la *Ilíada* y en la *Odisea*. Pero los sofistas pretendieron hacer la teoría de este poder de la palabra. Los discursos atribuidos a Gorgias permiten precisar este hecho.

En el *Elogio de Helena*, Gorgias se propone liberar a Helena de la acusación de adulterio, al demostrar que quienes la denigran están equivocados. De entrada, se reconocen los hechos y el problema de las relaciones con la realidad pasa por el engaño. Se invocan cuatro causas para explicar el comportamiento de Helena: 1/Ese era el decreto de los dioses o de la

necesidad (§ 8); 2/Se la llevaron por la fuerza (§ 7); 3/La engañaron mediante el poder de persuasión del discurso (§ 8-14); 4/Todo eso fue obra de Eros (§ 15-20). En tres de los cuatro casos (1, 2, 4), Helena es más digna de compasión que de menosprecio. Queda el tercer punto, relativo al poder de persuasión del discurso. Gorgias comienza por insistir en el poder del discurso (§ 8-10). Luego recuerda que los hombres aceptan con más facilidad la opinión (*doxa*) que la realidad (§ 10-14). Ahora bien, como la realidad es incierta e inestable, el discurso puede ejercer sobre la opinión una presión que se parece a la de la magia o a la de un medicamento (*pharmakon*). Tal comparación le permite a Gorgias distinguir dos tipos de persuasión, una buena y otra mala; precisamente, esta última ha producido efecto en Helena. Esta posición se corresponde bien con lo que se lee en el *Gorgias* (449 *c* – 457 *c*), donde Gorgias considera a la retórica como una simple técnica que puede producir una opinión falsa o una verdadera; dicho esto, Gorgias y sus defensores en este diálogo insisten en el hecho de que la retórica debe ser utilizada con un fin moral.

En consecuencia, Gorgias instaura un corte radical entre el discurso y la realidad (*Defensa de Palamedes*, § 35). El mundo real existe. El criterio de verdad es un criterio de correspondencia con el mundo. El conocimiento de ese mundo real equivale a la ciencia. Pero el estado cognitivo que predomina en los seres humanos no es la ciencia, sino la opinión, sobre la cual el discurso ejerce su influencia. Siempre engañoso, este discurso no se corresponde con la realidad, que es el único criterio de verdad. Pero puede servir para avanzar hacia la ciencia y hacia la verdad. De ahí los dos tipos de discurso, uno mejor y el otro peor. La superioridad de un discurso sobre otro no es accidental, sino que depende de cierto número de rasgos específicos y el estudio de esos rasgos corresponde al arte de la retórica.

La crítica fundamental que Platón le hace a la retórica es que sólo se propone convencer a la muchedumbre en la Asamblea y el Tribunal, y que se basa en lo verosímil (*Fedro*, 259 *e* – 260 *a*). Tisias proporciona un ejemplo notable de esto: "Supongamos que un hombre débil y atrevido, porque ha golpeado a un hombre fuerte y cobarde para despojarlo de su manto o de otra cosa, es llevado ante los tribunales; ni el agresor ni el agredido deben, por cierto, decir la verdad. En, el cobarde debe aducir que el valiente no fue el único en golpearlo, mientras que el otro debe refutarlo diciendo que los dos estaban solos y puede recurrir a este argumento: '¿Cómo podría yo, siendo como soy, atacar a un hombre como él?'. El otro, con seguridad, no reconocerá su propia cobardía. En cambio, cualquier mentira a la que recurra proporcionará a la otra parte, sin ninguna duda, motivo para refutación. Se pueden tomar otros ejemplos; en procedimientos de este tipo consiste el

arte oratoria" (*Fedro*, 273 *b-c*). Para Platón, el conocimiento de lo verosímil implica el de lo verdadero (*Fedro*, 259 *d* – 262 *c*); ahora bien, el conocimiento de lo verdadero es cuestión de método, no del azar (*Fedro*, 262 *c* – 266 *c*), y este método es la dialéctica. De ahí la necesidad de definir estos tres términos: "dialéctica", "antilogía" y "erística".

5.3. Erística, antilogía

Cuando quiere caracterizar a la argumentación sofística, Platón habla de "antilogía" y de "erística", que opone a la "dialéctica", considerada como el método por excelencia del filósofo. Los términos "antilogía" y "erística" con frecuencia hacen referencia en los diálogos al mismo procedimiento y en más de una ocasión los adjetivos "erístico" y "antilógico" califican a las mismas personas. Al evocar a Zenón, Platón escribe: "Pasemos ahora al Palamedes de Elea: sabemos que hablaba con un arte tan logrado que hacía que las mismas cosas le parecieran a su auditorio semejantes y disímiles, unas y múltiples, en reposo o bien en movimiento" (*Fedro*, 261 *c-e*); otros dos pasajes del corpus platónico (*Lisis*, 216 *a* y *Fedón*, 89 *d* – 90 *c*) abundan en consideraciones en el mismo sentido. De manera general, la antilogía hace que la misma cosa aparezca a las mismas personas como poseedora de predicados opuestos e incluso contrarios; más precisamente, este es un método argumentativo que, a partir de una proposición determinada —por ejemplo, la posición del adversario—, procura establecer una proposición opuesta y contradictoria, de modo tal que el adversario se vea obligado a aceptar las dos proposiciones a la vez y, por lo tanto, a contradecirse, o bien a abandonar su posición inicial. Platón reprocha a la antilogía el limitarse a lo sensible, a diferencia de la dialéctica, que se interesa por las Formas (*República*, 454 *a*; *Teéteto*, 164 *c-d*), y el ser de tal índole que su uso puede pervertirse, en particular entre los jóvenes (*República*, 537 *e* – 539 *b-d*).

El término "erística", que deriva del griego *eris*, la "querella", designa en propiedad a la "búsqueda del predominio en la argumentación contradictoria"; he aquí por qué la erística se limita a proporcionar los medios y los instrumentos para obtener la victoria en la argumentación. En casos extremos, la erística no es una técnica argumentativa, puesto que puede utilizar varios medios diferentes para obtener una victoria real o aparente (*Teéteto*, 167 *e*): falsedades de todo tipo, ambigüedades verbales, monólogos largos e inútiles, se utilizan para reducir al oponente al silencio o para hacerlo avergonzar. Se comprende, entonces, por qué Platón utiliza el término "erístico" en sentido peyorativo (*Eutidemo*, 272 *a* 7 – *b* 1).

Por lo tanto, Platón se opone totalmente a la erística, mientras no deja de hacer el elogio de la dialéctica. La antilogía se sitúa entre las dos, puesto que, como técnica, no es ni buena ni mala. Por otra parte, anticipa a la dialéctica, puesto que está emparentada con el *elenchos*, método que utiliza Sócrates en los primeros diálogos.

5.4. Epistemología

En la breve noticia que dedica a Protágoras, Diógenes Laercio empieza por escribir: "Fue el primero en afirmar que, sobre cada cosa, había dos discursos posibles, opuestos" (DL IX, 51). Este método argumentativo no era exclusivo de Protágoras; Eurípides lo evoca en su *Antíope* (fr. 189 Nauck, 2ª. ed.); Aristófanes, en las *Nubes* pone en escena un debate entre el "Argumento justo" y el "Argumento injusto", y los *Dissoi logoi*, mecionados con anterioridad, proponen un excelente ejemplo de este método que conduce en forma directa a la aporía (Plutarco, *Vida de Pericles* IV, 3) y, más en general, al relativismo. Luego de esta observación esencial, Diógenes Laercio recuerda, al proseguir su informe sobre Protágoras, el comienzo de uno de sus libros, el que Platón conocía con el título de *La verdad* (*Teéteto*, 161 *c*), mientras que Sexto Empírico habla de *Discursos vencedores* (*Adv. Math.* VII, 60): "El hombre es la medida de todas las cosas (*Pantôn hrématôn metron estin anthrôpos*)", "de las que son por lo que son y de las que no son por lo que no son", agrega Platón en el *Teéteto* (152 *a*). La fórmula no es fácil de comprender. ¿Qué extensión atribuir a *ánthropos*, el "hombre", y a *metron*, la "medida"? Aun cuando no pueda tratarse del ser humano en su universalidad, no se debe llegar a la conclusión de que alude solamente al individuo, puesto que puede pensarse en grupos de individuos como los que constituyen tal o cual ciudad, una ciudad que respete las leyes que, de un modo u otro, se haya dado. Por otra parte, el término *metron* presenta el sentido estrecho de "medida", pero también el sentido más amplio de "criterio". Por último, lo que nosotros traducimos como "cosas" equivale al griego *khrémata*, término que designa a las cosas de las que uno se sirve. En otras palabras, el problema planteado por Protágoras concierne no a la existencia o no existencia de tal o cual realidad, sino a su calificación; es posible que el miembro de la frase citada por Platón, "de las que son por lo que son y de las que no son por lo que no son", haga referencia a esta explicitación.

Si el hombre es la medida de todas las cosas, esto puede querer decir que lo que yo percibo mediante mis sentidos no es, por fuerza, idéntico a lo que percibe mi vecino. Tomemos el ejemplo del agua que me parece fría, mientras que a mi vecino le parece caliente. 1/ Si el agua me parece fría,

mientras que a otro le parece caliente, esto quiere decir que no hay una sola agua, sino dos, y, por lo tanto, que el agua no existe independientemente de mi percepción. 2/ Se puede suponer que el agua existe independientemente de mi percepción, pero esto no es el caso de lo caliente y lo frío. Por lo tanto, hay una sola agua, que no es ni caliente ni fría, sino que a mí me parece fría y caliente a mi vecino. 3/ En sí misma, el agua es a la vez caliente y fría; incluso si coexisten en el mismo objeto, estas cualidades son percibidas en forma independiente la una de la otra según los individuos. Los historiadores de la filosofía atribuyeron a Protágoras una u otra de estas tres posiciones. El *Teéteto* parece inclinarse hacia la segunda posibilidad, si se hacen derivar las ideas de Protágoras de la reconstrucción platónica, que asimila la posición de Protágoras del movilismo universal de Heráclito. En otras palabras, al decir que la percepción tiene siempre relación con "lo que es" y en su cualidad de conocimiento es siempre infalible, Protágoras quiere decir que la percepción de lo que es caliente es siempre percepción de lo que es caliente, sin plantearse la cuestión de la existencia o la no existencia del objeto que es caliente o, incluso, de la presencia o la no presencia del calor en ese objeto. Basta con partir de la relación con el cuerpo que percibe, que está constituido de tal o cual manera, sano o enfermo, y que, en consecuencia, reacciona en forma diferente.

Pero si la percepción dice siempre de algo lo que es, entonces el error se vuelve imposible y no hay margen para la contradicción. En efecto, si hay dos discursos opuestos ("El agua es fría" y "El agua es caliente", por ejemplo), uno no puede contradecir al otro, en el sentido de que no son de tal manera que si uno es verdadero, el otro es falso, y a la inversa. Por consiguiente, la crítica aristotélica, según la cual Protágoras habría contravenido a la ley de no contradicción, no es válida. En verdad, se califica de "fría" o de "caliente" a la misma agua, pero en función de individuos, en los que el estado corporal general y la naturaleza de sus aparatos perceptivos presentan importantes diferencias.

Tal problemática desemboca en la cuestión del ser, que Gorgias aborda en un tratado titulado *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*, del que se conservan dos resúmenes, el primero proveniente de Sexto Empírico (*Adv. Math.*, 65-87) y el segundo, de un pseudo Aristóteles en *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*. En algunos puntos, las dos exposiciones divergen, pero se pueden completar mutuamente. Este tratado, que retoma los dos enunciados fundamentales del poema de Parménides, "El ser es y el no ser no es" y "Es la misma cosa pensar y ser", desarrolla tres tesis: 1/nada es; 2/ incluso si el ser es, no puede ser pensado; 3/incluso si es y puede ser pensado, no se lo puede comunicar a otros. Para interpretar estas tesis, es nece-

sario asumir una posición respecto del sentido que deba darse al término "ser". Si se da a "ser" el sentido de existencia, se llega a un nihilismo radical, puesto que la existencia misma queda abolida. Si, en contraposición, se da a "ser" un sentido predicativo, se hacen posibles muchas interpretaciones, habida cuenta del hecho de que el verbo "ser" no puede ser aplicado a un sujeto que pertenezca al mundo sensible sin engendrar contradicción, puesto que parecería que Gorgias, a diferencia de Protágoras, aceptaba que la contradicción existe.

En la primera parte de *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*, Gorgias pretende que nada es. Pero, en la versión del *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, se encuentra un argumento más desarrollado y más explícito: es imposible para una cosa, sea la que fuere, ser y no ser. Si puede ser, el hecho de que lo pueda significa que es. Pero si es, es necesario preguntarse si recibe los siguientes predicados: uno o muchos, engendrado o no engendrado. Ahora bien, los argumentos tomados de Zenón y de Meliso hacen aparecer que ninguno de estos predicados conviene al ser. Y si una cosa no recibe ni uno de estos predicados ni el otro por separado, tampoco los admite conjuntamente. Por consiguiente, no es nada, porque el argumento en cuestión agota todas las posibilidades. La segunda parte demuestra de esta manera que, incluso si una cosa es, sigue siendo incognoscible. No se puede sacar la conclusión de que todo lo que es pensado es, puesto que, si tal fuera el caso, con facilidad se podría demostrar la existencia del unicornio, por ejemplo. A partir de aquí, Gorgias demuestra que lo que es no puede ser pensado. El interés de esta demostración reside en el hecho de que señala la existencia de un abismo entre el conocimiento y los objetos del conocimiento. En la tercera parte, Gorgias muestra que, incluso si el ser es y es cognoscible, no es comunicable a otros. Para comunicar, se utiliza el discurso (*logos*) que se compone de sonidos. Estos sonidos son audibles, pero no visibles. Ahora bien, si no se pueden comunicar las cosas visibles por medio de una cosa que no es visible, se desvanece, por lo tanto, toda relación entre el discurso (*logos*) y las cosas de las que trata. En síntesis, en su tratado *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*, Gorgias aborda, aun cuando sea en forma muy primitiva, los verdaderos problemas que plantea la cuestión de la significación y de la referencia, es decir, la cuestión de las relaciones entre el discurso, el pensamiento y las cosas.

Estas posiciones tomadas en el dominio de la ontología, la epistemología y la teoría del lenguaje no carecen de consecuencias en los dominios de la teología, la ética y la política.

5.5. Teología

La doctrina, compartida por Gorgias y por Protágoras, según la cual no se pueden tomar en cuenta otras entidades que las cosas perceptibles por los sentidos, hace difícil cualquier discurso sobre el alma y sobre la divinidad. También Protágoras, que sitúa al alma en el pecho (Tertuliano, *De anima* 15,6), afirma: "El alma no es nada fuera de las sensaciones" (Diógenes Laercio IX, 51). De igual modo, en ese contexto se plantea la cuestión de la existencia de los dioses. Sobre este punto, se pude recordar el testimonio de Eusebio de Cesarea sobre Protágoras: "Protágoras, luego de convertirse en compañero de Demócrito, ganó fama de ateo. En todo caso, se dice que el comienzo de su tratado *Sobre los dioses* es el siguiente: 'Respecto de los dioses, yo no estoy en condiciones de saber si existen o no existen, ni mucho menos cómo son en cuanto a su aspecto. Multitud de cosas nos impiden saberlo: su invisibilidad y la brevedad de la vida humana'" (*Preparación evangélica* XIV, III, 7, cf. también DL IX, 52). Tal declaración, del todo comprensible en una óptica donde sólo existían los objetos de la percepción sensible, podía resultar chocante para cierta cantidad de personas que querrían interpretarla como un poner en tela de juicio la existencia misma de los dioses. He aquí por qué se coloca a Protágoras al lado de estos supuestos ateos: Diágoras, Pródico, Critias, Eurípides, a los cuales se agregaron más adelante los nombres de Evémero y de Teodoro (Cicerón, *De natura deorum* I, 117-119). He aquí también por qué se inventó, probablemente, una anécdota sobre el hecho de que Protágoras habría sido acusado de impiedad como Sócrates (DL IX, 54). Pero todo lleva a creer que, respecto de los dioses, Protágoras adoptó la actitud de un agnóstico, al reconocer que su condición humana no le permitía pensar ni afirmar nada con seguridad. Tal posición no entraba en conflicto con una religión cívica como la practicada en Atenas, donde no existía ningún clero oficial que tuviera por misión definir y mantener cierta ortodoxia; bastaba con que el ciudadano "religioso" participara de ciertos actos de culto, en particular el sacrificio, y que conociera cierto número de "mitos" recitados por los rapsodas o representados en el teatro. Por consiguiente, parecía natural que, en el mito puesto en boca de Protágoras por Platón, interviniera Zeus y varios otros dioses del panteón griego.

5.6. Ética y política

Los problemas de orden ético y político abordados de manera diversa por los diferentes sofistas pueden centrarse alrededor de la controversia *nomos/physis*. El término *physis*/φύσις significa muy en general "la manera de ser" de las cosas; se entiende que, como lo indica la etimología que

relaciona este sustantivo con el verbo *phyo*/φύω, que esta manera de ser es el resultado de un proceso de crecimiento a partir de un origen. Por otra parte, el término *nomos*, traducido por "ley", "costumbre", "convención", presenta una significación variada y más sutil. Este sustantivo deriva de la raíz que ha dado los verbos *nomizo*, "yo pienso", "yo acepto", en el sentido de "yo apruebo", *nomizetai*, que designa a lo que es "aceptado como correcto", y *nemetai*, lo que "es asignado como parte justa", caso en que *Némesis* es la diosa que acuerda a cada uno su parte justa. Por consiguiente, el término *nomos*/νόμος presenta un sentido que es siempre normativo y prescriptivo, que indica y recomienda que el comportamiento y las acciones de las cosas y, sobre todo, de los seres humanos se orienten en una dirección determinada.

Como lo puede constatar un viajero, las leyes humanas, las normas, las costumbres y los hábitos varían considerablemente de un lugar a otro, cosa que reconocen los *Dissoi logoi*. Ante las dificultades que resultan de este estado de cosas, cierto número de pensadores, a partir de Heráclito (DK 22 B 114 = Estobeo, *Antología* III, 1, 179, p. 129 Hense), han formulado la hipótesis de que las leyes humanas derivan de un principio superior del que se habrán separado. En el caso de los sofistas, este principio superior toma el aspecto de la *physis*, que, a partir de este hecho se impone como fuente de todos los valores y presenta un sentido prescriptivo.

En la controversia *nomos/physis*, las posiciones de los sofistas están en franco contraste. Hipias expone así su posición: "De vosotros, que estáis aquí presentes, yo considero, por mi parte, que vosotros, sin excepción, sois de la misma sangre, de una misma familia, de una misma patria, en virtud de la naturaleza, no en virtud de la ley. Puesto que es por naturaleza que lo semejante está emparentado con lo semejante, mientras que la ley, que es una soberana para los hombres, impone por la fuerza una cantidad de cosas que contrarían a la naturaleza" (Platón, *Protágoras*, 335 *c-d*). En su tratado *Sobre la verdad*, Antifón (DK 87 B 44, *Papiro de Oxirrinco* XI, 1362 Hunt) es mucho más radical, pues declara que "las prescripciones de lo justo según la ley están, la mayor parte del tiempo, en conflicto con la naturaleza" (A 3). Por consiguiente, "lo que es planteado por las leyes como útil es una atadura para la naturaleza; por el contrario, lo que es planteado como tal por la naturaleza es libertad" (A 4). Para hacer esto, Antifón se ve obligado a adoptar un nuevo criterio normativo, donde la pareja bien/mal se encuentra identificada con la pareja ventaja/desventaja. De ahí esta consecuencia: lo que es ventajoso y benéfico sirve a la naturaleza y lo que sirve a la naturaleza es ventajoso y benéfico, caso en que la expresión "servir a la naturaleza" implica que se trata de la naturaleza humana.

Calicles adopta, en su discusión con Sócrates en el *Gorgias* (481 *b* –560 *b*), una posición similar, pero más radical. En el orden de la naturaleza, no hay otro derecho que la fuerza, la cual da el derecho a tener más que los demás. La misma fuerza vale en el orden social, donde el único derecho que vale no es el otorgado por la ley, sino el que viene de la naturaleza. Contraria a la naturaleza, la ley sólo es obra de los débiles, que se sirven de ella para defender su debilidad frente a los fuertes. Incluso si hace de la moral convencional un instrumento al servicio de los débiles, no es necesario sacar la conclusión inmediata de inmoralismo en el caso de Calicles. Calicles rechaza el bien reconocido por la convención en nombre de un bien natural considerado como mejor y superior moralmente. Platón, por otra parte, destaca con acierto que esta es la posición a la que llegan los individuos que consideran que lo que es un bien por naturaleza es superior a lo que es un bien según la ley y, por lo tanto, que esta norma es una ley en la medida en que la naturaleza lo prescribe. Ahora bien, lo que la naturaleza prescribe es la satisfacción máxima de todos los deseos; en eso reside la felicidad (*eudaimonia*/εὐδαιμονία) y la virtud (*aretè*/ἀρετή).

En el primer libro de la *República*, donde expone y critica las ideas de Trasímaco sobre la justicia, Platón recuerda esta manera de concebir la felicidad y la virtud. De entrada, Trasímaco declara: "He aquí lo que declaro que es la justicia: no otra cosa que lo que conviene al más fuerte" (*República* I, 338 *c*). Si se la coloca en su contexto histórico, la posición sustentada por Trasímaco aparece como mucho menos provocativa: para juzgarla, basta con releer lo que escribió Tucídides, en particular sobre los asuntos de Mitilene (III, 38-48), que fue duramente castigada por haber querido salir de la liga de Delos dominada por los atenienses, y de Melos (V, 81-111), que fue devastada por los atenienses en razón de su neutralidad al comienzo de las guerras del Peloponeso. En estos dos casos, la ciudad de Atenas impuso con brutalidad la ley del más fuerte. Apremiado para que explicite esa afirmación, Trasímaco declara que, en cada ciudad, el poder, representado por el tirano, la aristocracia o incluso la democracia, establece leyes en su propio interés (338 *d* – 339 *a*). Dos convicciones subyacen en esta posición: un hombre sensato sólo busca su propio interés; por lo tanto, sólo en la injusticia el hombre llega a la virtud (*aretè*) y a la felicidad (*eudaimonía*).

Aun cuando no utilice la terminología de la oposición *nomos/physis*, Trasímaco se inscribe en este contexto, como se evidencia en el libro II (359 *c*), cuando Glaucón formula con los términos de la oposición *nomos/physis* el problema planteado por Trasímaco. Este problema, central en la moral, puede tomar la forma de esta pregunta: ¿por qué tendría que restringir la búsqueda de mis intereses por tener en cuenta los intereses de los demás?

La respuesta que se da habitualmente, porque una tarea prescripta al hombre, suscita otra pregunta: ¿por qué tendría que plegarme a una tarea que me es impuesta desde el exterior? A esta nueva pregunta, se puede responder que la no realización de esa tarea podría acarrear sanciones, a condición, por cierto, de que la infracción pudiera ser constatada, como lo pone de manifiesto el mito de Giges en la *República*, y de que se estuviera en condiciones de reaccionar.

La controversia *nomos/physis* remite con total naturalidad a la cuestión del origen y de la organización de la sociedad. Sobre el origen de la sociedad, en la Grecia antigua se defendieron al menos tres puntos de vista. El primero invocaba la declinación, como lo da a entender el mito de la edad de oro, en particular en la versión del mito de las razas tal como aparece en *Los trabajos y los días* de Hesíodo. El segundo hace intervenir al eterno retorno de lo mismo, representación que se atribuyó a los pitagóricos, pero que ya parece conocer Hesíodo. El tercero propone la idea de progreso.

Este tercer punto de vista interesa para la controversia *physis/nomos*, en la medida en que, según esta concepción de la historia, el hombre que parte del estado de naturaleza (*physis*) se civiliza cada vez más en el marco de la ciudad o reino de *nomos*. Dicho esto, una posición como la que Protágoras expone en el mito que narra (*Protágoras*, 320 *c* – 323 *c*) presenta una gran sutileza. Epimeteo reparte las cualidades naturales entre los seres vivos, pero se olvida del hombre. Prometeo se encuentra entonces en la obligación de robar el fuego y las técnicas para garantizar la supervivencia de la especie. Pero esto no bastó, porque los hombres no llegaron a vivir juntos. Para remediar este problema, Zeus decide acordar a todos los hombres la moderación (*aidos*/αἰδώς) y la justicia (*dike*/δίκη), que les permiten constituir ciudades, donde la ley (*nomos*) y las costumbres (*nomina*) hacen posible la vida en común. Una defensa de *nomos* todavía más elaborada y más explícita se encuentra en el *Anónimo de Jámblico*. Para alcanzar la moderación, la virtud (*aretè*), no bastan el nacimiento y las cualidades naturales. Se impone un largo adiestramiento educativo, que debe llevarse a cabo en el marco de una sociedad cuyas leyes sean buenas; el tratado termina con un elogio de la buena legislación (la *eunomía*/εὐνομία).

El mito de Protágoras que se recordó anteriormente propone una defensa de la democracia en dos puntos: todos los seres humanos, que han recibido de Zeus la moderación (*aidós*) y la justicia (*dike*), son competentes en materia de política; y esto es así incluso si algunos, los que llegan a ser dirigentes, han desarrollado mejor, gracias a la educación, esta competencia que todos poseen. Entre los demás sofistas se defendieron puntos de vista

diferentes y, en particular, la tesis convencionalista, según la cual la obligación en materia política deriva de un acuerdo real o supuesto. Una idea de este tipo parece haber sido sustentada en el tratado anónimo *Peri nomôn*, del que ya hemos hablado (cf. *supra*, p. [99]). Se puede relacionar con esta posición un tema como el de la *isonomia*/ἰσονομία), que habría de desempeñar un papel destacado, en particular en Platón y en Aristóteles, y el de la *homonoia*/ὁμόνοια, que tomará considerable importancia en el mundo helenístico, donde, a partir de Aristóteles, se impondrá el consensualismo moral, en ruptura radical con el pensamiento de Platón.

6. La supervivencia de los sofistas

Los sofistas se inscriben, pues, en un contexto histórico muy preciso, al que analizaron con lucidez y delicadeza, sin intentar, a la manera de Platón, poner en tela de juicio a su entorno económico, social y político, y esto, muy simplemente, porque ese entorno constituía el dominio de su actividad, justificaba su papel y le aseguraba tanto gloria como remuneración. Por lo tanto, no se puede considerar a los sofistas como los "corruptores" de una ciudad donde encontraron, con total naturalidad, su lugar, salvo que uno se sitúe en otra perspectiva, la de un reformista como Platón. Dicho esto, su función misma, enseñar la virtud al enseñar la retórica, los llevó a suscitar verdaderos problemas filosóficos, no sólo en el ámbito de la política y en el de la ética, sino también en los de la lingüística, de la epistemología e incluso de la ontología, en la medida en que, muy rápidamente, se hizo evidente la articulación entre lo real, definido como el conjunto de las cosas perceptibles por los sentidos y el pensamiento, por una parte, y entre lo real y el lenguaje, por la otra.

Considerados desde este punto de vista, los sofistas aparecen como agentes esenciales de la evolución de la Atenas clásica y como auténticos pensadores que pusieron en evidencia y formularon, a menudo con talento, problemas para los cuales Platón y Aristóteles intentarían aportar soluciones, al superar, cada uno a su manera, el nivel de la percepción sensible. Puesto que estaban tan estrechamente vinculados con la sociedad en la cual se desenvolvían, los problemas que suscitaron perdieron actualidad con rapidez, para convertirse en hechos históricos que debieron alcanzar, para ser redescubiertos, una práctica de la historia más objetiva, más positiva, más separada de preocupaciones partidistas.

Es muy difícil relacionar con los sofistas que se acaban de analizar al movimiento cultural que se desarrolló en los siglos II y III d.C., al que los historiadores modernos dieron el nombre de "segunda sofística". Una ojea-

da aunque sea rápida a la obra de Filóstrato (nacido hacia el 170 d.C.) titulada *Vidas de los sofistas* pone de manifiesto con claridad que aquellos a quienes se calificaba de *sofistas* en su época eran, ante todo, retóricos que impartían enseñanza de la retórica, disciplina que tenía entonces un lugar importante en la educación superior y que se interesaba por las formas más ostentosas de esa técnica.

Dicho esto, nuestra época parece más dispuesta que ninguna otra a redescubrir las problemáticas que interesaron a quienes se llamó "sofistas". La duda persistente respecto de la posibilidad de alcanzar la verdad y de definir verdaderos valores encierra a nuestras sociedades en lo verosímil y en el relativismo. Por otra parte, tal actitud encuentra justificativo y se ve reforzada por la todopoderosa presencia de los medios de comunicación, por los procedimientos democráticos de las formas de gobierno, que cada vez más prestan atención a la mayoría, y por la importancia creciente del sector judicial que, por definición, debe poner entre paréntesis todo recurso inmediato a la verdad.

7. Bibliografía de los sofistas

7.1. Bibliografías generales

Les Présocratiques. Bibliographie analytique (1879-1980), II: *D'Alcméon aux auteurs de la collection hippocratique*, por L. Paquet, M. Roussel e Y. Lafrance, Montréal, Bellarmin/Paris, Les Belles Lettres, 1989, sección XII, "Sophistes". Se completará con *Les Présocratiques (1450-1879)*, por L. Paquet e Y. Lafrance, Montréal, Bellarmin, 1995.

Cf. *Sophistik*, ed. por C. J. Classen, *infra*.

The Presocratic Philosophers. An annoted Bibliography, por Luis E. Navia, New York y London, Garland Pub., 1993.

7.2. Textos y traducciones

Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. por H. Diels; 6ª. ed., reimpresión de la 5ª. ed., 1934-1937, por W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1951-1952, sección C, "Altere Sophistik".

Untersteiner Mario, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, vol. 1: *Protagora e Seniade*; vol. 2: *Gorgia, Licofrone e Prodico*, 1949; vol. 3: *Trasimaco, Ippia, Anonymus Jamblichi, "Dissoi logoi", Anonymus "Peri Nomôn", Anonymus "Peri Mousikès"*, 1954. Texto griego, traducción de los testimonios y de los fragmentos según la numeración de DK, con notas muy desarrolladas. Segunda edición en 1962-1967.

Dumont J.-P., *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, PUF, 1969. [Traducción sin el texto griego de los fragmentos y los testimonios relacionados con los sofistas según DK. Breves notas al pie de página. Al comienzo de la obra se encuentra un cuadro de los temas y los conceptos principales del pensamiento de los sofistas. Debe utilizarse con extrema prudencia].

The older Sophists, bajo la dirección de K. R. Sprague, Columbia, Univ. of South Carolina Press, 1972. [Traducción por K. R. Sprague y varios colaboradores de todos los fragmentos relativos a los sofistas].

Poirier J.-L., Les Sophistes, en *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, 979-1178. [Se debe utilizar con prudencia].

7.3. Presentación general

Untersteiner M., *I Sofisti*, Torino, Einaudi, 1949; segunda edición considerablemente revisada y aumentada, acopañada de un apéndice sobre "Los orígenes sociales de la sofística", Milano, Lampugnani Nigri, 1967, 2 vol. Esta segunda edición fue traducida del italiano al francés con el título de *Les Sophistes*, y presentada por Alonso Tordesillas, Paris, Vrin, 1993, 2 vol.

Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The fifth Century Enlightment*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969. La primera parte de este volumen se publicó por separado en 1971 con el título de *The Sophists*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, y traducida al francés por J.-P. Cottereau, *Les Sophistes*, Paris, Payot, 1976. [La utilización de esta traducción exige la mayor prudencia]. [Hay traducción española: *Historia de la filosofía griega*, traducción de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1984-1990, vol. III: *Siglo V. La ilustración*].

Sophistik, ed. por C. J. Classen, Wege der Forschung 187, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. [Recopilación de los textos esenciales sobre la sofística, en alemán o traducidos al alemán] Al final del volumen se encuentra una excelente bibliografía selectiva (641-710). Bibliografía continuada en *Elenchos* 6, 1985, 76-140.

The Sophists and their Legacy, Proceedings of the fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, ed. by G. B. Kerferd, Hermes Einzelschriften 44, Wiesbaden, Steiner, 1981.

Kerferd G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981.

The Sophistic Movement, Papers read at the first International Philosophy Symposium, ed. by K. Boudouris, Athens, Greek Philosophical Society, 1984.

Le plaisir de parler. Études de Sophistique comparée, éd. par B. Cassin, Paris, Minuit, 1986.

Positions de la Sophistique, éd. par B. Cassin, Paris, Vrin, 1986.

Romilly J. de, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, De Fallois, 1988.

Romeyer Dherbey Gilbert, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 1985, "Que sais-je?", nº 2223, 3ª. ed. puesta al día, 1993.

Cassin B., *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995. [Compilación de trabajos, la mayor parte de ellos reimpresión de trabajos publicados con anterioridad. Para referencias a las publicaciones originales, cf. 622-623].

Solana Hueso J., Sofistas, *en Historia de la filosofía antigua*, dirigida por Carlos García Gual, Madrid, Trotta, 1997.

Llanos A., *Los viejos sofistas y el humanismo griego*, Buenos Aires, Juárez, 1969.

Zeller W., *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Nova, 1955.

7.4. Autores particulares

Protágoras

Capizzi A., *Protagora. Le testimonianze e i frammenti* [1953]. Edición revisada y aumentada, Firenze, Sansoni, 1955.

Zeppi S., *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.

Kerferd G. B., Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato, *Journal of Hellenic Studies* 73, 1953, 42-45.

Müller C. W., Protagoras über die Götter, *Hermes* 95, 1967, 140-159.

Bayonas A., L'art politique d'après Protagoras, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 157, 1967, 43-58.

Bryson Luc, Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale, *Qyuaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, 1975, 10-37.

Demont Paul, La formule de Protagoras: l'homme est mesure de toutes choses, *Problèmes de la morale antique*, études réunies par P. Demont, Amiens, Faculté des lettres, 1993, 59-74.

Capelletti A. J., *Protágoras. Naturaleza y cultura*, Caracas, Academia nacional de la historia, 1986.

Gorgias

Moreschini C., *Gorgia. Frammenti*, Torino, Boringhieri, 1959.

Migliori M., *La filosofia di Gorgia*, Milano, CELUC, 1973.

Newiger H. J., *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift* Über das Nichtseiende, Berlin/New York, De Gruyter, 1973.

Robinson J.-M., On Gorgias, *Exegesis and argument. Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos*, ed. by E. N. Lee *et al.*, New York, Humanities Press, 1973, 49-60.

Romilly J. de, Gorgias et le pouvoir de la poésie, *Journal of Hellenic Studies* 93, 1973, 155-162.

Cassin B., trad. francesa del *Tratado del no ser* y del *Elogio de Helena*, en el *Effet sophistique* [citado *supra*], 1995, 121-148.

Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, introducción de José Barrio Gutiérrez, Buenos Aires, Aguilar, 1966.

Pródico

Mayer H., *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, Schöningh, 1913.

Binder G. y Liesenborgh L., Eine Zuweisung der Sentenz *ouk estin antilegein* an Prodikos von Keos, *Museum Helveticum* 23, 1966, 37-43. Reimpreso en la compilación *Sophistik*.

Kerferd G. B., The "relativism" of Prodicos, *Bulletin of the John Rylands Library* 37, 1954, 249-256.

Hipias

Patzer Andreas, *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Freiburg mi Breisgau/München, 1986.

Brunschwig Jacques, Hippias d'Élis, philosophe-ambassadeur, en *The Sophistic Movement*, ed. K. Boudouris, 1984, 269-276.

Antifón

Antifón, *Discours, suivis des fragments d'Antiphon le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

Morrison J. S., The truth of Antiphon, *Phronesis* 8, 1963, 35-49.

Antiphonis Tetralogiae, ed. F. Decleva Caizzi, Milano, 1969.

Decleva Caizzi F., Le fragment 44 DK d'Antiphon et le problème de son auteur, en *The Sophistic Movement*, 1984, 97-107.

Decleva Caizzi F. y Bastianini G., Antipho [en algunos papiros], *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* I, 1, Firenze, Olschki, 1989, 173-236. [F. Decleva Caizzi ha editado y comentado otros papiros que contienen pasajes de Antifón. Se los puede localizar a partir del trabajo citado].

Narcy Michel, *s. v.* "Antiphon d'Athènes", en el *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, CNRS, 1989, 225-244. [Un exhaustivo estado de la cuestión].

Antifón, *Sur la verité* et *Première tétralogie*, trad. B. Cassin, en el *Effet sophistique*, 1995, 273-294.

Trasímaco

Kerferd G. B., The Doctrine of Thrasymachus en Plato's *Republic*, *Durham University Journal* 40, 1947, 19-27. Reimpresión en *Sophistik*, 545-563.

Maguire J.-P., Thrasymachus – or Plato?, *Phronesis* 16, 1971, 142-163. Reimpresión en *Sophistik*, 564-588.

Eutidemo y Dionisodoro

Narcy Michel, *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'*Euthydème *de Platon*, Paris, Vrin, 1984.

Canto Monique, *L'intrigue philosophique. Étude sur l'*Euthydème *de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

Platón, *Euthydème*, introducción, traducción y notas por Monique Canto, Paris, Flammarion, "GF", nº 492, 1989.

Dissoi logoi

Robinson T. M., A Sophist on Omniscience, Polymathy and Omnicompetence (DL VIII, 1-13), *Illinois Classical Studies* 2, 1977, 125-135.

Robinson T. M., *Contrasting arguments, an Edition of the* Dissoi logoi, New York, Arno Press, 1979.

Anónimo de Jámblico

Jámblico, *Protreptique*, texto establecido y traducido por Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1989, cap. 20. Contiene una presentación de la obra (en la Noticia) y una bibliografía completa hasta 1989.

7.5. Personajes que a veces fueron considerados sofistas

Autor del "Peri nomon"

Gigante, *Nomos Basileus* [1956], 2ª. ed., Napoli, Bibliopolis, 1993.

Calicles

Narcy M., *s. v.* "Calliclès", en el *Dictionnaire des philosophes de l'Antiquité*, ed. por R. Goulet, t. II, 1993, 512-520. [Un exhaustivo estado de la cuestión].

Critias

Para un estado de la cuestión, cf. Luc Brisson, *s. v.* "Critias", en el *Dictionnaire des philosophes de l'Antiquité*, ed. por R. Goulet, t. II, 1993, 512-520.

Sócrates

Cf. la bibliografía sobre Sócrates.

Sobre la "segunda sofística"

Rocca-Serra G., Bibliographie de la Seconde Sophistique, en *Positions de la sophistique*, ed. por B. Cassin, Paris, Vrin, 1986, 301-314.

Bowersock G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Approaches to the Second Sophistic, Papers presented at the 105th Annual Meeting of the American Philological Associacion [1973], University Park [PA], 1974.

Anderson G., *The Second Sophistic. A cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London y New York, Routledge, 1993.

Anderson G., *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the 3rd century AD*, London, Croom Helm, 1986.

Segunda Parte

Sócrates y su influencia

1
Sócrates*

GREGORY VLASTOS

Bien lo sabemos: no ha sobrevivido ni una sola frase de Sócrates, tal como él la pronunció. En esas condiciones, ¿es razonable creer que se pueda, a pesar de ello, saber de su pensamiento y sus enseñanzas algo lo bastante seguro como para hablar con seriedad sobre su filosofía? Cada generación de investigadores que trabaja sobre Platón debe, en primer término, responder a esta pregunta. En el umbral de mis investigaciones personales sobre este autor, tuve oportunidad de disponer de la respuesta ofrecida en 1924 por Sir David Ross, en la introducción a su edición de la *Metafísica* de Aristóteles, respuesta magistralmente reformulada en el discurso sobre "El problema socrático", que pronunció como presidente de la *Classical Association* en 1932. Durante más de cincuenta años, he rendido un tributo de reconocimiento a esta respuesta, sin que la afirmación de mis divergencias disminuya en nada este reconocimiento. Una práctica honesta de la investigación implica el desacuerdo y su superación mediante la discusión.

1. Las fuentes del personaje socrático

Ross consagra una sección bastante larga de su discurso a las *Nubes* de Aristófanes, en tanto fuente de la doctrina socrática. Seré mucho más breve. En esta comedia, "Sócrates" es un "filósofo de la naturaleza", cuya pseudo ciencia conduce a negar la existencia de las divinidades comúnmente reconocidas (versos 366, 381) y a rendir un culto privado (254) a nuevos dioses, que coloca en el lugar de los antiguos (365); se gana la vida en forma sospechosa, impartiendo una enseñanza más o menos honesta, según lo requiera el cliente (886). He aquí que nos da buena información sobre la imagen estereotipada de Sócrates, tal como se desprende de la comedia de Aristófanes, pero poco sobre Sócrates mismo. En contraposición, comprendemos lo que, en esta comedia, podía alimentar las sospechas que habrían de condenar a Sócrates un cuarto de siglo más tarde. Si tuviéramos fe en la versión de Aristófanes, sería necesario que nosotros también juzgáramos a

---

* Este texto es la traducción de un artículo aparecido en los *Procedinss of the British Academy*, LXXIV, 1988,89-111

Sócrates culpable de las tres principales acusaciones aducidas en su contra: "No creer en los dioses de la ciudad", "introducir nuevas divinidades", "corromper a la juventud" (cf. Jenofonte, *Memorables* I, 1, 1). Pero dije "si tuviéramos fe". ¿Pero estamos obligados a tenérsela? El hecho de que cada uno de estos rasgos negativos caracterice al antihéroe de una comedia del siglo V antes de nuestra era, un género literario en que la deformación grosera con fines cómicos era más que tolerada, nos permite tenerle fe en ese punto? ¿La presencia de uno cualquiera de estos rasgos en una ficción cómica podría ser prueba de su *verdad* o incluso de *que habría intención de hacernos creer en él*? No menos imposible es tomar uno cualquiera de esos rasgos para apoyar la afirmación dudosa según la cual, en la fecha de la representación de las *Nubes* (423 a.C.) Sócrates, que entonces tenía cuarenta años, se ocupara de profundas especulaciones físicas y cosmológicas. Por lo tanto, la pretendida inclinación de Sócrates por la investigación física debería limitarse al dominio de la ficción cómica. Además tenemos, por otra parte, más fundamentos para negar la realidad de esa propensión cuando la niegan nuestros tres testigos más autorizados, Jenofonte (*Memorables* I, 1, 11; IV, 7, 2-8), Platón (*Apología*, 19 *c-d*) y Aristóteles (*Metafísica* A, 6, 987 *b* 1, M, 4, 1078 *b* 17). Volvámonos, pues, hacia ellos.

A pesar de sus numerosos puntos de acuerdo, Jenofonte y Platón presentan una cierta divergencia de opiniones. El punto culminante es cuando dan cuenta de la respuesta de Sócrates en ocasión de ser acusado durante el proceso. He aquí el comienzo de su defensa en la *Apología de Sócrates* escrita por Jenofonte:

> "He aquí lo que más me asombra de Meleto: ¿en qué pruebas se apoya para pretender que no creo en los dioses en que cree la ciudad? Porque todos los que pasan pueden verme en las fiestas comunes hacer sacrificios en los altares públicos y Meleto mismo podría verme si quisiera" (11).

Una constatación oficial de su estricta observancia del culto habría sido la mejor prueba que Sócrates hubiera podido aportar en su descargo. Por cierto, el Sócrates de Platón no se abstenía totalmente de todo sacrificio o de toda plegaria a los dioses: lo sabemos por las últimas líneas del Fedón, donde Sócrates menciona al gallo que se debe ofrendar a Asclepio, y por la plegaria al sol naciente de la que habla Alcibíades en su discurso del *Banquete*. Pero no lo sabríamos leyendo la *Apología* de Platón. Sócrates no proporciona allí ninguna prueba de su piedad, de su obediencia a un dios que, durante todo el discurso, no se nombra: ha vivido, dice, en una profunda pobreza porque estaba al servicio del "dios" (23 c); "pasó su vida para filosofar haciendo un examen de sí mismo y de los demás", porque "el dios

lo ordenó" así (28 *e*); ha sido "un regalo hecho por el dios a la ciudad" (30 *e*). Pero nunca dice que este dios sea el dios de la ciudad.

Así pues, mientras que en Jenofonte, para atestiguar su piedad, Sócrates se limita a hacer alusión a sus sacrificios y nunca a su actividad filosófica, en Platón se da a la inversa. ¿A cuál de los dos debemos creerle? Carecemos de una tercera fuente para superar este conflicto. En contraposición, nos podemos apoyar en hechos históricos. Sabemos que Sócrates fue hallado culpable por la mayoría del tribunal, integrado por atenienses ordinarios, que lo juzgó. Si su piedad hubiera sido tal como lo pretende Jenofonte, habría constituido, a los ojos de esos jueces, una recomendación a toda prueba. Ningún jurado de ciudadanos escogidos por azar, ciudadanos que se mostrarían en ese caso muy tradicionalistas, lo habría encontrado culpable. Incluso, puede decirse que, en esas condiciones, ni siquiera habría ido a juicio. ¿Quién habría osado presentar una acusación de *impiedad* contra alguien que practicara "de la manera más notoria" (*Memorables* I, 2, 64) el culto de los dioses del Estado, según el retrato que hace Jenofonte? El celo apologético de Jenofonte es excesivo; y al hacer de Sócrates un ser no sólo inocente, sino inofensivo, la defensa se anula a sí misma. Y esto nos pone en guardia contra todo cuanto, en sus escritos socráticos, parece llevar agua al molino de la apología desarrollada por Jenofonte. Además, nada indica que las vinculaciones entre Jenofonte y Sócrates fueran otra cosa que relaciones de encuentros accidentales, mientras que Platón parece haber gozado del trato, más íntimo y más profundo, que tiene el discípulo con un maestro bien amado. Por último, debemos tomar en cuenta el hecho de que Platón comprende los problemas filosóficos que le conciernen con la penetración del filósofo, mientras que Jenofonte sólo nos ofrece lo que cabría esperar de un hombre de letras talentoso. Al sumar estos tres datos, no podemos menos que estar de acuerdo con Ross: debemos tomar nuestras informaciones, ante todo, de Platón (en gran medida confirmadas por Aristóteles, como veremos). Sin embargo, no hay necesidad de pretextar esto para rechazar en bloque el testimonio de Jenofonte: cuando concuerda con el de Platón, la confirmación adquiere mayor valor, al provenir de un testigo que se toma la libertad de oponerse a Platón en otros puntos.

2. Los dos Sócrates

Quien busque a Sócrates en los diálogos platónicos encontrará, de hecho, dos Sócrates. En los aproximadamente 24 diálogos de los que puede sostenerse que fueron compuestos en el primer período y en el período intermedio de la producción literaria de Platón, dos filósofos muy diferentes

toman el nombre de Sócrates. El individuo sigue siendo el mismo: constantemente feo, desvergonzado, divertido, exasperante, interminable en la conversación, es siempre el mismo intelectual infatigable que domina a todos sus interlocutores con la fuerza de su personalidad y con su energía espiritual. Filosofa sin descanso. Pero, al hacerlo, propone en estos dos grupos de diálogos dos filosofías tan diferentes que no habrían podido cohabitar mucho tiempo en el mismo cerebro, a menos que fuera en el cerebro de un esquizofrénico. En adelante, aprovecharé esta dualidad al alimentar cada una de las dos ramas de este esquema con todos los elementos que pueda aportar al respecto; destacaré diez puntos reveladores de contrastes fundamentales entre las dos filosofías atribuidas a Sócrates en los dos grupos de diálogos. Para precisar las referencias, tendré necesidad de una designación distinta para el Sócrates de cada grupo. Para el personaje del primer grupo de diálogos, hablaré del "Sócrates$_1$" (abreviado S_1) y, para el otro, hablaré de "Sócrates$_2$" (abreviado S_2). Propongo, pues, diez puntos de notorio contraste entre S_1 y S_2. En cada caso, identificaré un rasgo de S_1, que aparece en forma manifiesta en el primer grupo de diálogos, pero está en contradicción con el grupo intermedio, mientras que su contradictorio, el rasgo de S_2, que sólo tiene importancia en el grupo intermedio, sólo se contradice en el primer grupo.

2.1. El campo de su reflexión filosófica

La filosofía de S_1 se ocupa con exclusividad de la filosofía moral. S_2 tiene opiniones sobre numerosos temas. Pero las únicas proposiciones que examina son tesis morales.

La filosofía de S_2 es una filosofía moral, pero S_2 se ocupa *además* de ontología, metafísica, epistemología, filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje, como también de filosofía de la religión y del arte, además de la filosofía política. Sus intereses cubren el registro completo de la filosofía considerada como ciencia.

En toda la historia del pensamiento occidental, ningún filósofo tuvo un campo de reflexión tan amplio como el de S_2, ninguno tuvo un campo de reflexión tan estrecho como el de S_1.

2.2. Sus intereses científicos

Hasta el *Gorgias* inclusive, S_1 no manifiesta ningún interés por la ciencia matemática, ni tampoco ninguna competencia personal en ese dominio.

S_2 es un matemático consumado y considera a las matemáticas como la vía de acceso a la filosofía. El plan de estudios que prescribe para los futuros filósofos en el libro VII de la *República* se apoya por completo en las matemáticas: entre los veintiuno y los treinta años de edad (*República*, 537 *b-c*) estudian solamente teoría de los números, geometría, astronomía y armonía.

En toda la historia del pensamiento occidental, ninguna filosofía se ha constituido más apartada de las matemáticas que la de S_1, pero ningún filósofo procuró vincular más estrechamente filosofía y matemáticas que S_2.

2.3. Su práctica de la filosofía

S_1 tiene la misión de "filosofar haciendo un examen de sí mismo y de los demás" (*Apología* 28 *e*), y "los demás" pueden ser, dice, "cualquiera de entre vosotros con quien llegara a encontrarme ... joven o viejo, ciudadano o extranjero" (*ibid.* 29 *d*,– 30 *a*). Cree que "la vida sin examen no valdría la pena que fuera vivida por un hombre" (*ibid.*, 38 *a*).

S_2 cree que la mejor de las sociedades sólo acordará el derecho de interrogarse y discutir sobre el bien y sobre el mal a una elite de hombres excepcionalmente dotados y rigurosamente formados; por otra parte, éstos sólo accederán a ese privilegio a condición de haber terminado sus estudios matemáticos (*República* VII, 537 *e* – 539 *d*). La ciudad perfecta (IV, 428 *e*) de S_2 sería, pues, a juicio de S_1, en extremo malvada; condenaría a la gran mayoría de los ciudadanos a una vida que, a sus ojos, "no valdría la pena que fuera vivida por un hombre".

En toda la historia del pensamiento occidental, ninguna filosofía se ha asignado una difusión más populista que la de S_1, ninguna fue más elitista que la que S_2.

2.4. Teoría metafísica del alma

S_1 carece por completo de ella. Para él, el alma es el yo empírico, el sujeto de la aptitud del conocimiento y el de la experiencia moral, el *yo* en "*yo* creo, *yo* elijo, *yo* actúo". En el *Critón* (47 *e* – 48 *a*), habla del yo como "aquello que en nosotros, sea lo que fuere, tiene relación con la justicia y la injusticia". Pero no debate el problema de la constitución (¿es material o inmaterial?), ni tampoco el del destino último de esta cosa infinitamente preciosa (¿es mortal o inmortal?). En el *Critón* (54 *b-c*), manifiesta su fe en su inmortalidad. En el *Gorgias* (523 *a* y sigs.), la proclama. Pero en ninguna parte intenta demostrarla.

Ahora bien, esto es justamente lo que S_2 no se cansa de demostrar. Encadena toda una serie de argumentos en favor de la inmortalidad en el *Fedón*, les añade otro en el libro X de la *República* (608 *d* y siguientes) y agrega otro más, en un desarrollo completamente nuevo, en el *Fedro* (245 *c-e*). El objetivo de esta argumentación no es demostrar la verdad de la creencia tradicional en la supervivencia del alma después de la muerte, sino la de un dogma muy fuerte, el de una preexistencia prenatal y primordial del alma. Este dogma tiene por corolario la doctrina epistemológica más audaz que se haya propuesto nunca en la filosofía occidental, la teoría de la "reminiscencia": cualquiera sea el objeto de conocimiento al que accede un hombre, quienquiera sea, durante su vida, su alma ya ha tenido conocimiento de ese objeto antes de que él naciera (*Menón*, 81 *c*).

2.5. *Teoría metafísica de la Forma*

S_1 habla de Formas, pero no tiene una teoría de las Formas. Pregunta: "¿Qué es la Forma *de la piedad*? ¿Qué es la Forma *de la belleza*?"; pero nunca plantea la pregunta: "¿Qué es la Forma?". Su continua interrogación: "¿Qué es esto?", es la señal de una indagación moral sobre la definición de tal o cual Forma, pero nunca la de una investigación metafísica sobre la naturaleza de la Forma en cuanto tal. Con frecuencia, se muestra perplejo respecto de la esencia de cada una de las Formas sobre las que se interroga. Pero no manifiesta la menor duda sobre su existencia, como tampoco la tienen, notémoslo, sus interlocutores: entre ellos, ni siquiera uno objeta esta existencia. ¿Por qué habrían de hacerlo, por otra parte, puesto que S_1 habla de Formas que sólo existen en sus ejemplificaciones —la moderación está "en" (*pārestin, estin*) el hombre moderado (*Cármides*, 158 *e* – 159 *a*); la piedad es "la misma en cada acción piadosa" (*Eutifrón*, 5 *d*); la valentía es "la misma en todos" los valientes (*Laques*, 195 *e*)—, nunca "separadamente" de ellas?

En contraposición, para S_2, la existencia de las Formas es una "hipótesis" (*Fedón*, 100 *b*) por la cual "los filósofos" se distinguen de "la multitud". ¿En qué consiste esta doctrina que así los separa? Lo aprendemos cuando S_2 nos brinda todo un conjunto de propiedades que poseen conjuntamente todas las Formas y solamente la Formas, y define de ese modo un tipo de realidad que no puede estar al alcance de la mente de uno, sea Pedro, Pablo o Juan:

— son inaccesibles a los sentidos (*Fedón*, 65 *d*);

— son absolutamente inmutables (78 *d-e*);

— son estrictamente inmateriales (79 *a-c*);

— "existen ellas mismas por sí mismas" o, de manera equivalente, "existen separadamente": podrían existir, existirían aun cuando no existiera ninguna otra cosa, pero si no existieran, ninguna otra cosa podría existir;

— por último, son divinas o, más bien, son el fundamento de la naturaleza divina de los dioses mismos.

En la medida en que ha vivido en este "otro lugar" misterioso, el filósofo lo recuerda con nostalgia como a un paraíso perdido, al que aspira a retornar (*Fedón*, 66 *e* – 67 *b*). Incluso a pesar de cómo está hoy, exiliado, prisionero, acorralado en el interior de un animal, no está separado por completo de ese otro lugar: puede estar en comunión con él, por esa mezcla de experiencia mística y cognitiva que constituye lo que S_2 llama la "reminiscencia".

2.6. La dimensión religiosa

Entendemos aquí por misticismo el hecho de creer posible una unión con la naturaleza divina. S_2 nunca dijo con claridad que el filósofo pudiera llegar a una unión con la naturaleza divina de la Forma. Se conforma con evocarla mediante las poderosas metáforas de la nutrición y de la procreación. Habla de la visión de la Forma como de la ingestión por el alma de un alimento que la vuelve inmortal o de una relación sexual preludio de una generación: "Al unirse con el ser real (el filósofo) dará nacimiento a la comprensión y a la verdad" (*República* VI, 490 *b*), las criaturas temporales que somos pueden, en la contemplación de la Forma, unirse a lo eterno de manera creativa mediante el saber y el amor.

La relación de S_1 con el mundo divino es rigurosamente práctica —ética y no mística. Sus dioses son las entidades sobrenaturales de la religión griega, con una sola diferencia: son lo que serían los dioses de la ciudad si se hubieran transformado moralmente, de modo de llegar a ser constantemente justos, perfectamente bienhechores, capaces de causar solamente el bien, jamás el mal, cualquiera sea el modo en que se los provoque. Se lo puede deducir de las siguientes doctrinas expuestas por S_1: dado que (I) los dioses son infinitamente más sabios que los hombres (*Apología*, 23 *a-b*) y que (II) sabiduría y virtud están en relación de dependencia recíproca (*Protágoras*, 329 *e* y sigs.), la consecuencia sería que la bondad divina de la cual depende todo nuestro bien (*Eutifrón*, 15 *a*) no puede ser inferior a la de un hombre bueno; puesto que este último sólo puede hacer el bien y nunca el mal (*República* I, 335 *a-d*; *Critón*, 49 *c*), lo mismo es para la divinidad. Convencido

de que este es el carácter de su dios, Sócrates deduce de ciertos signos sobrenaturales que este dios le ordena hacer en su nombre para el pueblo de Atenas lo que él no podría hacer en persona. Es decir, ponerlos, uno por uno, frente al desafío de hacer de su propia alma el primer objeto de sus cuidados, el más urgente de todos. Sócrates manifiesta su piedad respondiendo a esa orden. Pero su relación con el dios nunca es íntima. Tampoco hay el menor indicio de una unión extática con el dios, ni siquiera de una imitación del dios.

2.7. Teoría política

No se encuentra, en toda la antigüedad clásica, ningún proyecto de cambio de la sociedad más audaz ni más magníficamente estructurado que el de S_2. Este proyecto implica la reestructuración de todas las instituciones sociales —no sólo la del gobierno, sino también la de la familia, la vida económica, la guerra, la educación, el arte, el poder religioso— y exige que toda actividad, en el seno de la *polis* esté sometida a la razón de su elite. S_2 caricaturiza con ferocidad a la democracia ateniense (*República* VIII, 557 *b* – 558 *c*). La acusa de borrar las distinciones basadas en el mérito al trastrocar de tal modo los valores que "a la insolencia se la llama 'buena educación', a la anarquía 'libertad', al derroche 'magnificencia', a la desvergüenza 'coraje'" (*República* VIII, 560 *e* – 561 *a*). Al clasificar la democracia entre las formas de gobierno degeneradas, la juzga claramente inferior a los dos tipos de gobierno que se le oponían en la época, la timocracia y la oligarquía, y considera que sólo es preferible a una tiranía carente de ley.

Sería en vano buscar esta teoría o incluso una teoría coherente cualquiera sobre el Estado en los primeros diálogos de Platón. Bien lejos de denigrar a las leyes de Atenas, S_1 proclama su afectuosa adhesión a esas leyes que prefiere, dice, a las de todo estado en el mundo, "griego o bárbaro" (*Critón*, 52 *c* – 53 *a*). Ahora bien, nunca da sus razones. Asimila la obediencia civil la obediencia filial (*Critón*, 50 *e* – 51 *a*), pero la compara al mismo tiempo a los deberes de obedecer reglas, sobre las que se han puesto de acuerdo, que se imponen los miembros de una asociación voluntaria (*Critón*, 50 *e* – 51 *a*); en esto, Sócrates no parece advertir la discordancia entre el modelo familiar y el modelo contractual de obediencia. Tampoco se siente de algún modo obligado a tomar parte de las actividades que permiten elaborar las leyes de Atenas y decidir las acciones políticas que dependen de ellas. No parece reconocer nunca claramente la deuda particular que tiene con su ciudad, que favorece la libertad de expresión y que, durante años, hasta su muerte, le ha permitido hostigar a todo el mundo. Tal libertad no se le habría

permitido por tanto tiempo en Esparta, la ciudad "bien gobernada", ni mucho menos en la ciudad "perfecta" de S_2.

2.8. Psicología moral

Según S_1, el intelecto es todopoderoso para controlar los motivos de una acción: una falta sólo puede atribuirse a la ignorancia del bien. Esta posición es rechazada categóricamente por S_2, gracias a su modelo tripartito de la *psyche*, en el cual la pasión y el apetito pueden ser móviles autónomos, cada uno de ellos dotado de un poder independiente para determinar si la razón prevalecerá o no. Como consecuencia, se propone una nueva concepción de la motivación de los actos virtuosos y de la naturaleza misma de la virtud. Así, S_2 vuelve a definir el valor, que para S_1 representaba un efecto de la cognición, una proeza del alma racional, como un efecto de la emoción, una proeza del alma apasionada.

Estos postulados psicológicos opuestos dictan estrategias de educación moral opuestas. Si los postulados de S_1 son justos, para hacer virtuosos a los hombres sería suficiente con hacerles comprender que, al someterse a los malos instintos, acarrean perjuicios a su propia felicidad. Si los postulados de S_2 son justos, la comprensión seguirá siendo inútil en tanto que las emociones no entren en acción. Por esta razón es que S_2 asigna un objetivo privilegiado, que no entra en el programa de S_1: la preparación precoz de la *psyche* gracias a una *mousikè paideia* controlada por el Estado; la *polis* de S_2, gobernada por los filósofos, puede impartir esta educación, mientras que él, Sócrates, no podría hacerlo, aun cuando imagináramos mil Sócrates hostigando a los atenienses para hacerles perder sus ilusiones de saber.

2.9. Conocimiento moral

S_2 acuerda una autoridad absoluta a sus filósofos con el fin de modelar las acciones y las disposiciones de los hombres en su ciudad ideal; esta autoridad reside en la capacidad que aquellos poseen de alcanzar un conocimiento infalible del bien (*República* VI, 500 *d*; cf. VII, 540 *a*). Sobre estas capacidades de los filósofos, S_1 profesa una incredulidad que está en las antípodas de la confianza de S_2. Asegura no tener absolutamente ningún saber moral. ¿Por qué es esto? Puesto que cree que el conocimiento "es" la virtud, ¿cómo puede negar que tiene algún saber, en tanto que asegura que su virtud es irreprochable? En teoría, la paradoja no está resuelta. Pero Sócrates nos proporciona un indicio en el mismo texto en que su negación de saber se formula de la manera más absoluta: está, dice, "consciente de no ser sabio en lo que fuere, en cosa pequeña o grande" (*Apología*, 21 *b*),

esto precisamente después de haber admitido (20 *d-e*) que lo que niega poseer es esa "sabiduría más que humana" que otros pretenden alcanzar y no la "humana sabiduría": a ésta *no* renuncia.

2.10. Método de investigación filosófica

El método por el cual S_1 indaga la verdad moral le es tan propio que ha terminado por llevar su nombre: es el *elenchos* "socrático". En este método, la instancia de último recurso para resolver un conflicto moral es la discusión dialogada entre dos personas; en ella se debate una tesis a condición de que sea reconocida como la creencia personal del interlocutor; se la considera refutada sólo cuando aparezca claramente contradictoria con otras creencias cuya verdad reconozca el mismo interlocutor. Para hacer evidente la contradicción, S_1 utiliza dos formas de razonamiento: la una (1) silogística, la otra (2) epagógica. Se obtiene la negación de la tesis del interlocutor o bien (1) al mostrar que esta negación se desprende necesariamente de un subconjunto de sus creencias, o bien (2) al extraerla por analogía de proposiciones que implican sus creencias. En los dos casos, el objetivo del razonamiento es que los interlocutores tomen conciencia de que las creencias a las que se refieren los conducen a negar su tesis errónea. Para asegurar el buen funcionamiento de este método, Sócrates debe mantenerse como el que pregunta en el curso del *elenchos*. Su profesión de ignorancia lo vuelve particularmente apto para desempeñar este papel.

Puesto que S_1 no es en absoluto un epistemólogo, no está en condiciones de analizar su método, ni mucho menos de diseñar los postulados a partir de los cuales se pueda, razonablemente, esperar el acceso a la verdad. Por consiguiente, como la verdad es, con toda certeza, lo que cree obtener, su método se puede calificar de "marcha a ciegas", el procedimiento por el cual somete a sus interlocutores a un examen, sin que éste mismo esté examinado ni justificado. Lo utiliza porque tal procedimiento "funciona", sin que este método sea apto para dar respuesta a todas las cuestiones que plantea, ni siquiera a la mayoría de ellas: con excesiva frecuencia, por desdicha, sus investigaciones terminan en una *aporía*. Pero no siempre es este el caso. En ocasiones, llega a obtener resultados espectaculares y a desembocar en una verdad moral sorprendentemente fuerte, que trastrueca postulados antiguos. Demuestra, por ejemplo, que la virtud moral no puede ser lo que era según Homero, un atributo ligado a una clase social y a un sexo, que debe ser una cualidad humana universal, idéntica en las mujeres y en los hombres, en los esclavos y en sus amos, a la cual puede acceder todo ser humano, en las mismas condiciones. Todavía por medio de un razonamiento

"elénquico" rechaza el antiguo *ethos* que aprobaba la venganza y coloca en el mismo nivel el mal que se hace a los enemigos y la ayuda prestada a los amigos. Con claridad, hace aparecer a la ley del talión —ley situada en el centro del sentimiento griego de la justicia desde tiempos inmemoriales— como un precepto no de justicia, sino de injusticia.

Es en este momento en que, de manera súbita e inopinada, sobreviene un acontecimiento imprevisto en la serie de los primeros diálogos de Platón: en tres de ellos —el *Lisis*, el *Hipias mayor*, el *Eutidemo*—, diálogos considerados como los últimos de la serie, que constituyen una transición con los diálogos del período intermedio, se abandona el *elenchos*. Esto se produce sin advertencia, sin explicación. Simplemente, el *elenchos* no aparece, como lo esperaríamos. Hay, por cierto, otros rasgos característicos de S_1, pero éste no: Sócrates ya no obtiene la verdad extrayéndola de interlocutores que no están de acuerdo con él. Sócrates mismo presenta y combate las tesis importantes que refuta en estos diálogos. Ya no tiene en cuenta la mitad de la orden divina de "examinarse a sí mismo y a los demás": sólo se examina a sí mismo. Una sorpresa todavía mayor nos espera en el *Menón*. En el primer tercio del diálogo, encontramos el retorno del *elenchos*, en toda su vitalidad. ¿Pero con qué fin vuelve a introducirlo Platón? Para denunciar su ineficacia, para mostrar que, al utilizar este método para responder a la pregunta "¿Qué es *F*?", y proclamar que no sabe nada de *F*, Sócrates está condenado al fracaso, obligado a quedar en un punto muerto, del que sólo puede salir prescindiendo de su personaje —cosa que hace. La metamorfosis ocurre en el primer tercio del diálogo: S_2 reemplaza claramente a S_1. Anuncia que en adelante adherirá a la doctrina ultra metafísica de la transmigración eterna del alma, doctrina a la que agrega un corolario epistemológico de no menor audacia especulativa: la teoría de la reminiscencia. Por otra parte, pasa a un nuevo método de investigación filosófica que toma deliberadamente de los matemáticos: el "método de la hipótesis".

3. El Sócrates platónico

Por último, puedo entonces presentar la hipótesis que, según creo, puede dar sustento a nuestro conocimiento de un Sócrates histórico. Admito la idea fundamental de que los diálogos de Platón atestiguan la evolución intelectual de Platón y no la de Sócrates. Pero, en lugar de una curva regular de evolución en una dirección uniforme, veo un cambio brusco de dirección. En un comienzo, Platón está todavía bajo la influencia de Sócrates después de su muerte, todavía está convencido de la verdad absoluta de la enseñanza de Sócrates. Deseoso de profundizar esa enseñanza y de difundirla, co-

mienza a escribir los diálogos socráticos. Pero, a diferencia de Jenofonte que, cuando redacta los *Memorables*, se propone un objetivo claramente biográfico (*Memorables* I, 3, 1), Platón se dirige a una meta en esencia filosófica. Ahora bien, podría alcanzar ese objetivo tanto al escribir conversaciones ficticias como al reproducir de memoria conversaciones reales. Tampoco Platón se sentiría obligado a atribuir al protagonista de sus pequeños dramas la reproducción textual —ni siquiera una paráfrasis fiel— de las palabras de Sócrates que pudiera recordar. Sin duda, podría rechazar de su texto palabras que recordara bien, pero que no hubieran parecido entonces o no le parecieran en ese momento como las fórmulas más eficaces para transmitir las intuiciones fundamentales de Sócrates ni para demostrar su acierto. Si hubiera perdido confianza en la fuerza de un argumento prestado a Sócrates en un diálogo anterior, podía permitirse abandonarlo, reemplazarlo por un nuevo argumento que refutara la conclusión del precedente. Procedimiento deplorable para un biógrafo, pero perfectamente justificado en una obra destinada a dar cuenta de la verdad de la filosofía de Sócrates, antes que a preservar en detalle la manera en que éste buscó esta verdad durante toda su vida. El actuar de ese modo no era desleal, puesto que Platón estaba convencido de que Sócrates mismo habría deseado ver que actuara de ese modo cualquiera que tuviera un ansia de verdad de acuerdo con la suya.

¿Es esta una hipótesis plausible? Me es difícil creerlo. Sería necesario que estimáramos que las invenciones metafísicas y epistemológicas más audaces de la antigüedad clásica fueron elaboradas por un hombre que anteriormente, durante años —alrededor de una docena de años, según creo—, habría sido partidario de una filosofía radicalmente diferente derivada en forma directa de la enseñanza de su maestro; luego habría prodigado toda su energía en perfeccionar esta filosofía y en hacerla suya. Resulta difícil seguir tal historia y más difícil todavía si insertamos en ella lo que relata Aristóteles: el primer encuentro filosófico que influyó en Platón habría sido el de un heracliteo fanático, Cratilo. Veamos, pues, el escenario que propongo: Platón, todavía muy joven, encuentra a Sócrates, cuando se halla bajo el constante influjo de un encuentro anterior con un metafísico *un tanto excesivo*, que le hizo poner en duda que algo en el mundo permanezca idéntico, en algún momento, en algún caso. Sócrates pone punto final a todas estas preocupaciones metafísicas y lo hace volcarse en cuerpo y alma a una actividad que le parece, desde ese momento, más urgente: la búsqueda de la manera correcta de vivir, búsqueda que emprende en compañía del mismo Sócrates, cuyas convicciones comparte. A partir de la muerte de Sócrates, prosigue la búsqueda inventando diálogos socráticos y de eso se ocupa hasta que

experimenta una nueva evolución. Sus contactos con los filósofos pitagóricos de la Italia del Sur modifican de nuevo con brusquedad su trayectoria intelectual respecto de su pasado socrático: acepta la doctrina pitagórica de la transmigración y la inmortalidad del alma; se sumerge en estudios matemáticos; comienza a elaborar una nueva filosofía, al utilizar un nuevo modelo de saber, de naturaleza matemática, así como un nuevo método de investigación filosófica que le han enseñado los matemáticos. ¿En verdad pudo producirse todo esto? No tenemos ningún ejemplo comparable en toda la filosofía occidental. Sin embargo, el hecho de que no se haya vuelto a producir no es razón para pensar que no se produjera nunca. La historia es el ámbito de los acontecimientos singulares. A veces, sobrevienen hechos sorprendentes contra todas las expectativas. No podemos juzgar acerca de la realidad o de la no realidad de esto midiéndolo con la vara de nuestra perplejidad, pero sí podemos aducir pruebas en contra de nuestra perplejidad.

Volvamos pues ahora al testimonio de Aristóteles, que guardamos en reserva. Confrontémoslo con esta oposición entre los dos Sócrates y veamos si confirma o debilita la hipótesis de un primer Sócrates que atestigua la primera fase de evolución de Platón, cuando éste filosofa *more socratico* al profundizar en las ideas de Sócrates que ha hecho suyas, mientras que con S_2 asistimos a la fase siguiente del recorrido filosófico de Platón, que se siente libre, en ese momento, de avanzar en forma imperturbable en direcciones no socráticas. ¿Qué nos responde Aristóteles, interrogado sobre este problema preciso? A propósito de la grandiosa "hipótesis" metafísica que constituye la teoría de las Formas, punto de ruptura —como hemos visto— entre S_2 y S_1. Aristóteles atestigua al respecto, sin ambigüedad, de manera explícita y vigorosa. Aristóteles considera que la noción clave de esta teoría es la de la "separación" de la Forma y declara que es Platón, y no Sócrates, su autor (*Metafísica* M, 4, 1078 *b* 30). No aporta sustento alguno a quienes acuerdan una primera parte, reducida, de esta teoría a Sócrates y otra, más tardía y más elaborada, a Platón. Según él, pertenece en su totalidad a Platón: *él* es el primero que ha "planteado la existencia de las Ideas" (*Metafísica* M, 4, 1078 *b* 11-12), que ha "introducido las Formas", que "ha concebido esta doctrina" (*Ética a Nicómaco*, 1096 *a* 13). La contribución de Sócrates se reduce a "poner en movimiento" esta evolución hacia los objetos de sus indagaciones definicionales, que son los universales, objetos de saber estables, que escapan al flujo del devenir. Las Formas de *Sócrates* son los universales no separados que él procuraba definir: "Pero Sócrates no separó los universales de los particulares; y tenía razón en no separarlos" (*Metafísica*, 1086 *b* 4).

Aristóteles tampoco sugiere que Sócrates tuviera algo que ver con la otra gran teoría metafísica de Platón, la de la transmigración del alma "separada". Resulta por completo sintomática la manera en que comprende al *Menón*, el diálogo donde se ve aparecer por primera vez la doctrina. Al considerar la idea que aparece en el primer tercio del diálogo, según la cual la virtud es la misma para todos los seres humanos, sin consideración de sexo, de edad ni de situación legal (73 *b* y sigs.), Aristóteles reconoce en ella que es una invención socrática y la atribuye literalmente a Sócrates (*Política* I, 13, 1260 *a* 21). Pero no ocurre lo mismo cuando llega al aprieto en que coloca a S_1 (*Menón* 80 *d-e*) para desencadenar su metamorfosis en S_2. A los ojos de Aristóteles no es *Sócrates* quien está empantanado en este callejón sin salida; habla de una manera que no lo compromete a nada, como del "problema del *Menón*" (*Segundos Analíticos* I, 1, 71 *a* 29). Y cuando llega al punto en que Platón saca a Sócrates del atolladero al hacer que pase a la metafísica, Aristóteles no atribuye esa metamorfosis al Sócrates histórico. Habla de la doctrina que hace del aprendizaje una reminiscencia, simplemente, como de "la tesis del *Menón*" (*Primeros Analíticos* II, 21, 67 *a* 21-22), sin asociarla jamás con Sócrates, de ninguna manera, en ninguna parte de sus obras.

La manera en que Aristóteles habla de la psicología moral de Sócrates no es menos instructiva. Ahora ataca por otro flanco: Sócrates, y no Platón, es el blanco de las críticas de Aristóteles y los errores que denuncia son, precisamente, las ideas que Platón pone en boca de Sócrates en los primeros diálogos. La doctrina de la imposibilidad de la *akrasia*, que para Aristóteles está en flagrante contradicción con la opinión y la experiencia comunes, es atribuida al único *Sócrates* —el Sócrates del *Protágoras* de Platón (*Ética a Nicómaco* VII, 3, 1145 *b* 23-26). Por lo tanto es Sócrates, y sólo él, quien es criticado por su concepción reduccionista de la virtud, que identifica la virtud con el saber: la crítica se dirige exclusivamente contra S_1 —el Sócrates del *Gorgias*. La *Gran Moral* (I, 1182 *a* 15-26) —obra que, si no es de Aristóteles, al menos fue redactada por un discípulo que refleja con fidelidad su punto de vista— elogia a Platón por haber "hecho una distinción entre la parte racional del alma y su parte irracional, y atribuido a cada una de ellas las virtudes adecuadas", mientras que reprocha a Sócrates por haber "suprimido (es decir, ignorado) la parte irracional del alma y, al hacerlo, suprimió al mismo tiempo la pasión y el carácter ético [es decir, en tanto factores independientes, que determinan la acción]". No se podría reconocer más netamente que la diferencia entre la concepción de S_1 y la de S_2 sobre la estructura de la *psyche* es una diferencia entre Sócrates y Platón. Podemos, pues, estar seguros de que, al leer el libro IV de la *República*,

Aristóteles considera que es Platón quien habla allí por boca de "Sócrates". Y lo mismo hace, sin duda alguna, al leer el libro V: cuando retoma las instituciones tratadas con la mayor seriedad en ese libro y a cuya crítica consagra los dos primeros capítulos del libro II de la *Política*, Aristóteles atribuye la teoría exclusivamente a Platón (*Política* II, 2, 1261 *a* 6).

He aquí, por último, lo más importante. Aristóteles distingue a Sócrates de Platón al preservar ese rasgo único y paradójico del personaje histórico, su confesión de ignorancia:

> "Es por esta razón que Sócrates planteaba preguntas sin dar la respuesta: confesaba, en efecto, no poseer saber alguno" (*Refutaciones sofísticas*, 183 *b* 7-8).

Aristóteles es consciente del nexo que existe entre esta afirmación y el método de razonamiento de Sócrates, sobre el cual llamé la atención con anterioridad. Sólo reconoce una única forma de razonamiento que pueda concordar con el *elenchos* socrático: el razonamiento "peirástico", en el cual se argumenta únicamente "a partir de premisas correspondientes a las creencias del interlocutor" (Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 2, 165 *b* 4-6); además, considera que es la única forma de razonamiento de la que dispone quien niega poseer un saber. Invoca, pues, esta negación de todo saber para explicar que Sócrates persista en asumir y conservar el papel del que plantea las preguntas en sus argumentos elénquicos. Por sí solo, este testimonio, por breve que sea, tiene una doble consecuencia: nos asegura, en efecto, que Aristóteles veía a la vez en la denegación del saber y en la adopción del método elénquico características auténticas de la filosofía socrática, características propias de Sócrates, que no podían atribuirse a ninguna otra persona y, sobre todo, no a Platón.

Así, al interrogar a Aristóteles sobre esta serie de rasgos que distinguen a S_1 de S_2 en los diálogos de Platón, obtenemos una respuesta clara y sin ambigüedad. De ningún modo duda de que Platón hace hablar a Sócrates por boca de S_1 —de él solamente y en oposición a S_2. Es así como Platón recrea su búsqueda de los universales definibles, por medio del silogismo y del razonamiento epagógico; sus preocupaciones estrictamente morales y su concepción intelectualista de la virtud y de la psicología moral, que lo llevaron a negar la posibilidad de la *akrasia*; su afirmación de ignorancia y su método de investigación elénquico. Para Aristóteles, todos estos rasgos de S_1 son tan manifiestamente socráticos que los presenta sin vacilar como ideas de Sócrates, mientras que los rasgos opuestos de la enseñanza de S_2 se atribuyen sin la menor duda a Platón. Y, sin embargo, el mismo personaje formula una serie de ideas y la otra, la misma *dramatis persona* en las obras del mismo autor.

Quienes desvalorizan el testimonio de Aristóteles, al alegar que se apoya sin crítica alguna sobre el de Platón, no vieron bien las implicaciones de lo que acabo de observar. En primer lugar, se puede señalar que esta objeción se apoya en premisas falsas. "Aristóteles no pudo saber por los diálogos de Platón que Cratilo fue su primer maestro; nada lo sugiere en el *Cratilo* ni en otros lugares de la obra de Platón". Y este no es más que uno de los numerosos elementos del testimonio de Aristóteles que éste no pudo haber encontrado en los diálogos de Platón, puesto que, muy simplemente, no están en ellos. En segundo lugar, se puede llamar la atención sobre la manera tan particular que tenía Aristóteles (es posible constatarlo) de leer los textos de Platón de los que extrae efectivamente su propia presentación de las doctrinas principales de Sócrates. Encuentra un personaje llamado Sócrates que defiende toda una serie de doctrinas en diálogos como el *Protágoras* y el *Gorgias*; luego encuentra al mismo personaje que defiende tesis por completo diferentes en obras como el *Fedón* y la *República*: sin que nunca considere necesario explicar por qué se toma esa libertad, atribuye el primer grupo de doctrina a Sócrates exclusivamente, el segundo grupo a Platón exclusivamente. ¿De dónde viene esta seguridad, que hace que le resulte inútil justificar e incluso señalar tal discriminación? ¿De dónde, sino del hecho de que estaba confirmada por todas las informaciones que él mismo y sus lectores habían tomado también de otras fuentes —de toda la multitud de diálogos socráticos escritos por Esquines, Aristipo, Antístenes y los demás, así como del testimonio oral de personas que conocieron a Sócrates cuando tenían veinte o treinta años y que frecuentaban siempre la Academia cuando Aristóteles entró en ella, treinta y dos años después de la muerte de Sócrates?

Reconozcamos, pues, que la estrecha dependencia de Aristóteles frente a los primeros diálogos de Platón, cada vez que expone las principales posiciones socráticas, no disminuye el valor de su testimonio, más bien al contrario. También muestra bien, de ese modo, con qué confianza se apoya en estos diálogos como fuente de información sobre la filosofía socrática. Su confianza es tan grande que hace de estos textos su fuente de información preferida, al conformarse con ellos para dar cuenta de las ideas características de Sócrates que llaman su atención, y al considerar que las propuestas que Platón presta a Sócrates en estos diálogos corresponden a la doctrina socrática auténtica, tan auténtica que él cree poder atribuírsela sin más a Sócrates, sin sentirse obligado a recordar que Platón es el autor de los textos donde se expone esa doctrina.

Por otra parte, no creo que se pueda obtener de Aristóteles un inventario perfecto de todo el aporte de Sócrates a la filosofía griega; lejos de eso: no nos ofrece nada así y omite dos puntos en particular.

En primer lugar, no se inquieta porque, en el primer período de su vida, Platón escribiera como un socrático convencido, que contenía su amplio genio inventivo en los límites estrechos de las preocupaciones de Sócrates, cuya obsesión era la ética. Presume que así era, sin preocuparse por precisarlo.

En segundo término, no se molesta tampoco en indicarnos la naturaleza del nexo ideológico que vincula a S_2 y S_1, a pesar de todas las diferencias. ¿Qué pudo impulsar a Platón, además de los sentimientos que experimentaba hacia Sócrates, para seguir asignando a Sócrates el papel protagónico en esos maravillosos diálogos del período intermedio, que son, sin duda alguna, las más grandes obras literarias y filosóficas jamás escritas? Después de que Platón adoptara doctrinas tan manifiestamente no socráticas como la de las Formas "separadas" y la de la reminiscencia, ¿por qué prestárselas a alguien que hubiera sido el primero en repudiarlas, para denunciar en ellas la aspiración a un saber sobrehumano? Aristóteles no intenta en absoluto darnos una información tan importante. No tiene necesidad. Sabe que cualquiera puede acceder a los textos de Platón que él utiliza para obtener en forma directa la respuesta a esa pregunta: allí se ve que Platón, aun cuando va más lejos que su maestro en los dominios en que S_2 ya nada tiene que ver con S1, sigue estando de acuerdo con Sócrates respecto del fundamento eudemonista de la teoría moral, convencido como él de que la virtud es lo que determina de manera soberana la felicidad, cuando postula que esta teoría moral no sólo puede explicar la moralidad sino que también puede cambiarla y, por esos mismo, cambiar la vida del hombre.

Si este razonamiento es correcto, la razón que nos permite responder en forma afirmativa, sin vacilar, la pregunta que planteamos al comienzo de este estudio es la oportunidad increíble que nos fue dada, la de tener a nuestra disposición el testimonio de dos grandes filósofos, en condiciones, tanto uno como el otro, de juzgar qué debían hacernos saber en particular. Primero nos informamos en Platón, dado su conocimiento serio y profundo de la filosofía de su maestro, comprendido interiormente antes de hacerlo suyo. Pero, por precioso que fuera, este conocimiento no habría bastado para llevar a buen término nuestra indagación. En efecto, el hecho mismo de que nuestro informante no tenga parangón entre los inventores de ideas filosóficas originales nos puede crear una duda: ¿las doctrinas de las que se apropió y que nos transmite son, en verdad, fieles a su origen socrático?

Aquí resulta oportuno el testimonio de Aristóteles. Él nos proporciona una razón para creer que el pensamiento auténtico de Sócrates sobrevive en los textos donde Platón lo rememora.

4. Bibliografía sobre Sócrates

4.1. Testimonios

Los testimonios sobre Sócrates, que no escribió nada, se encuentran en los autores cómicos (no sólo en las piezas de Aristófanes, sobre todo las *Nubes*, sino también en las de otros autores de la antigua comedia—Cratino, Amipsias, Éupolis y Teleclides— de las que sólo quedan fragmentos), en Jenofonte y en Platón. Aristóteles es igualmente un testigo interesante, pero mediato (puesto que conocía a Sócrates sobre todo a través del testimonio de Platón). La sola lectura de los testimonios dejados por estos autores permite hacerse una idea de la personalidad y del pensamiento de Sócrates.

Estos testimonios fueron reunidos y clasificados por Gabriele Giannantoni en *Socrateis et Socraticorum reliquiae*, 2ª ed., Napoli, Biobliopolis, 1995, p. 1-373.

Si se quieren leer las piezas documentales, es posible recurrir directamente a:

Aristófanes

Les Nuées, texto establecido por Victor Coulon y traducido por H. van Daele, coll. des "Universités de France", Paris, Les Belles Lettres, 1923; id., 1972.

Clouds, editado con introducción y comentario por K. J. Dover, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Platón

Oeuvres complètes, coll. des "Universités de France", Paris, Les Belles Lettres: t. I: *Hippiaas Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, texto establecido y traducido por Maurice Croiset, 1920; t. II: *Lysis, Charmide, Lachès, Hippias Majeur*, texto establecido y traducido por Alfred Croiset, 1921; t. III. 1: *Protagoras*, por A. Croiset, con la colaboración de L. Bodin, 1923; t. III. 2: *Gorgias, Ménon*, por A. Croiset, con la colaboración de L. Bodin, 1923; t. IV. 1: *Phédon*, texto establecido y traducido por Léon Robin, 1926, o texto establecido y traducido por Paul Vicaire, 1983.

Oeuvres complètes, nueva traducción y notas de Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950, t. I.

O bien las traducciones, con numerosas notas y precedidas de largas introducciones, publicadas en la colección "GF" por Flammarion: *Lettres*, por Luc Brisson, 1987; *Gorgias*, por Monique Canto; *Ménon*, por Monique Canto-Sperber, 1991; *Lachès, Euthyphron*, por Louis-André Dorion, 1997; *Apologie de Socrate, Criton*, por Luc Brisson, 1997; *Phédon*, por Monique Dixsaut, 1991.

Jenofonte

Les Helléniques, *L'Apologie de Socrate*, *Les Mémorables*, traducción de Émite Chambry, *Oeuvres de Xenophon*, III, Paris, Flammarion, coll. "GF", 1967; *Le Banquet. Apologie de Socrate*, texto establecido y traducido por François Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Diógenes Laercio

Vies, doctrines et sentences de philosophes illustres (II, 18-47), traducción de Robert Genaille, Paris, Flammarion, coll. "GF", 1965. En el Livre de Poche, está anunciada la aparición de una nueva traducción, más confiable, acompañada de numerosas notas y una buena introducción, dirigida por Marie-Odile Goulet.

En general, se puede también utilizar *Socrates. A source book*, compilado por John Ferguson, London, Macmillan, 1970.

4.2. Bibliografías

Kirahan Richard D., *Plato and Socrates. A comprehensive bibliography*, 1958-1973, New York, Garland, 1978. También, "Platon 1958-1990", por Luc Brisson, con la colaboración de Hélène Ioannidi, *Lustrum* 20, 1977; 25, 1983; 30, 1988; 34, 1992.

4.3. Estudios

En este momento, el libro esencial es el de Gregory Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale* [1991], traducido del inglés (*Socrates. Ironist and moral philosopher*) por Catherine Dalimier, Paris, Aubier, "Philosophie", 1994.

Este informe se completa con la totalidad de los artículos de Gregory Vlastos sobre Sócrates, reunidos en *Socratic Studies*, editado por Myles Burnyeat, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1994, y en *Studies in Greek Philosophy*, vol. II: *Socrates, Plato, and their Tradition*, editado por Daniel W. Graham, Princeton, Princeton Univ. Press, 1995.

También su utilizarán con mucho provecho:

The Philosophy of Socrates. A Collection of critical Essays, editado por Gregory Vlastos, Garden City [NY], Doubleday & Anchor, 1971.

Essays on the Philosophy of Socrates, editado por H. Benson, Oxford, Oxford Univ. Press, 1992.

Pueden consultarse además las siguientes obras, ordenadas cronológicamente:

Grote George, *Plato and the Other Companions of Socrates*, London, Murray, 1865.

Ross David, *Aristotle's Metaphysics*, texto revisado con introducción y comentario, vol. I, Oxford, Clarendon *Press*, 1924.

Deman Th., *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1942.

Ross David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1951.

Magalhâes Vilhena V. de, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, PUF, 1952.

Magalhâes Vilhena V. de, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, PUF, 1952.

Brun Jean, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, PUF, 1967.

Strauss Leo, *Socrates and Aristophanes*, New York, Basic Books, 1966; *Socrate et Aristophane*, traducción y presentación por Olivier Sedeyn, Combas, Éd. de l'Éclat, 1993; *Xenophon's Socratic Discourse*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1970; *Xenophon's Socrates*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1972; *Le discours socratique de Xénophon*, seguido de *Le Socrate de Xénophon*, traducción y presentación por Olivier Sedeyn, Combas, Éd. de l'Éclat, 1992.

Bruschwig Jacques, Socrate, en *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, 1968, 90-91.

Guthrie W. K. C., *History of Greek Philosophy*, vol. III: *The fifth-century Enlightenment*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969, p. 323-507. [Hay traducción española: *Historia de la filosofía griega*, traducción de Alberto Medina González, vol. III: *Siglo V. La ilustración*, Madrid, Gredos, 1990].

Wolf Francis, *Socrates*, Paris, PUF, 1985; 3ª. ed., 1995.

Brickhouse Thomas C. y Smith Nicholas D., *Socrates on Trial*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Canto-Sperber Monique (editora), *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, Paris, Odile Jacob, 1991.

De Strycker Émile y Slings Simon R., *Plato's* Apology of Socrates. *A literary and philosophical Study, with a running Commentary*, Leiden / New York / Köln, Brill, 1994.

2
Los Socráticos

LUC BRISSON

Se pueden considerar como "íntimos" de Sócrates a los personajes presentes durante sus últimos momentos, cuya lista proporciona Platón en el *Fedón* (59 *b*), o aquellos cuya ausencia se siente obligado a mencionar. Los atenienses presentes eran Apolodoro, Critóbulo y su padre Critón, Hermógenes, Epigenes, Esquines, Antístenes, Ctesipo y Menexeno. También estaban allí Simias, Cebes y Fedondes de Tebas, Euclides y Terpsión de Megara. Aristipo y Cleómbrotes se encontraban en Egina; Platón, enfermo, estaba ausente. En Jenofonte aparecen los mismos nombres, con excepción de Esquines, de Fedón, de Ctesipo y de Cleómbrotes. A pesar de las dudas expresadas por Aristipo (DL II, 62) y de las calumnias lanzadas por Menedemo de Eretria (DL II, 60), se puede sostener que Esquines escribió diálogos socráticos, de los que Diógenes Laercio (II, 61) nos proporciona una lista. Pero los únicos íntimos de Sócrates conocidos como filósofos son Antístenes, Euclides y Aristipo, que la tradición considera como fundadores, respectivamente, de la escuela cínica, la megárica y la cirenaica; a ellos se los denomina con el nombre genérico de "socráticos".

Sócrates debió de ser una personalidad a la vez fascinante e inasible, puesto que atrajo a su entorno a una cantidad de individuos que adoptaron posiciones filosóficas en franco contraste. La extrema diversidad de esas posiciones sólo puede explicarse por la profunda ambigüedad de su enseñanza y de su manera de vivir. Con excepción de Platón, que propuso la hipótesis de realidades trascendentes, las únicas susceptibles de un conocimiento verdadero (se las llama "formas inteligibles"), los demás discípulos de Sócrates limitaron sus indagaciones al mundo sensible. Las posiciones que estos últimos adoptaron varían, sin embargo, en puntos fundamentales: los megáricos ponen en evidencia la imposibilidad de que la razón aprehenda adecuadamente el devenir; los cirenaicos insisten en el hecho de que la finalidad de la vida reside en la búsqueda de los placeres, que los sentidos son los únicos en condiciones de procurar, mientras que los cínicos preconizan una vida hecha de ejercicios (sentido propio de la palabra "ascesis"), de entrenamientos destinados a afrontar los sufrimientos que pueden infligir al hombre la Fortuna y la Naturaleza.

1. Los megáricos

Cuatro problemas hacen en extremo difícil una presentación de lo que los historiadores de la filosofía moderna han calificado de "escuela megárica".

El primer problema se relaciona con la denominación misma de los "miembros" de esta escuela. Euclides y los demás integrantes de la escuela fueron llamados "megáricos", "erísticos" y "dialécticos" (DL II, 106, 112; VI, 80; *Suda s. v. Eukleides* y *s. v. Sokrates*). Es probable que los megáricos no se calificaran a sí mismos de "erísticos". El hecho de que varios de estos personajes hayan recibido el nombre de "dialécticos" (DL II, 106, 111-112 entre otros) o hayan tenido fama de ser muy expertos en dialéctica (DL, 111-112; VII, 25) explica, quizás, el cuidado que ponen Platón y Aristóteles en distinguir la dialéctica de la erística. En efecto, como los erísticos, en su carácter de herederos de Sócrates, pretendían practicar la dialéctica, era vital para Platón y para Aristóteles poner de manifiesto que su dialéctica nada tenía que ver con la erística. Todo esto explica las dudas expresadas, en particular por D. N. Sedley, sobre la pertinencia del calificativo "megárico" para designar a los personajes de los que vamos a hablar.

El segundo problema se vincula con la existencia misma de una "escuela" de Megara. Con la Academia, el Liceo, el Pórtico o el Jardín, la antigüedad ofrece ejemplos de instituciones filosóficas que no se pueden reducir todas a un único modelo, pero de cuya realidad histórica difícilmente pueda dudarse. Ahora bien, en el caso de los megáricos, no puede alegarse ningún criterio que permita afirmar la existencia de una escuela en el sentido propio del término. En primer lugar, su origen resulta oscuro. Euclides de Megara pasa por ser el fundador; de ahí el epíteto de "megárica". Pero no se puede determinar en qué fecha se sitúa la fundación de esta escuela, cuáles fueron su ubicación verdadera, la identidad de sus miembros y la naturaleza del vínculo que los unía. Diógenes Laercio (II, 112) habla de "escolarcas", es decir jefes de escuela: Euclides, Ictias, Clinómaco, Eubúlides (?) y Estilpón. Pero el papel de estos escolarcas no queda bien definido y sus relaciones con los demás megáricos resultan demasiado laxas como para que estas informaciones puedan tomarse en serio. La unidad de la escuela parece depender, a fin de cuentas, del prestigio personal de algunos maestros admirados y célebres: Euclides, Eubúlides, Diodoro y Estilpón.

El tercer problema proviene del hecho de que estos maestros elaboraron un pensamiento esencialmente crítico, usado para atacar a otras escuelas, a la Academia con seguridad, pero también al Liceo y al Pórtico. En el *Parménides* y en el *Sofista*, es verosímil que Platón se haya hecho eco de

argumentos desarrollados por Euclides y por Polixeno. Y, en las *Refutaciones sofísticas*, Aristóteles parece atacar a Eubúlides y a Diodoro, aun cuando no los nombra; de hecho, Aristóteles se refiere en forma explícita a los megáricos en un solo pasaje de la *Metafísica* (q 3, 1046 *b* 29-32). Tal atmósfera no era propicia a la objetividad.

El cuarto problema reside en la naturaleza particular de la documentación en la que debe apoyarse un historiador de la filosofía. De las obras originales que se atribuyen a tal o cual miembro destacado de la escuela, sólo subsisten breves fragmentos y testimonios de delicada utilización, y que con frecuencia se encuentran en obras difíciles de interpretar e incluso de consultar, obras cuyos autores, en todo caso, vivieron varios siglos después de los pensadores a quienes evocan.

1.1. Euclides

Euclides de Megara, a quien se considera como el fundador de la escuela y que habría muerto entre 369 y 366, desempeña un papel importante en el diálogo introductorio del *Teéteto*, donde Platón lo presenta como un matemático afamado, que es necesario, sobre todo, cuidarse de no confundir con el que compuso los *Elementos* (siglo IV-III). Habría escrito diálogos: Diógenes Laercio (II, 108) y *Suda* (*s. v. Eukleides*) citan dos listas de títulos que no poseemos y de los que no nos ha llegado ningún fragmento.

Según el testimonio de Diógenes Laercio, "cuando combatía las demostraciones, Euclides no atacaba las premisas, sino la conclusión" (II, 107), manera de proceder que se parece a la de Sócrates en el *Teéteto* (163 *d* y sigs., 171 *a-c*). Esto podría querer decir que Euclides no intervenía en el desarrollo de la argumentación de un adversario y que prestaba atención a la conclusión, a la que atacaba. Por otra parte, Diógenes Laercio agrega: "Rechazaba el razonamiento por semejanza (*dia parabolès*), porque, según decía, este razonamiento se apoya en realidades similares o en realidades disímiles; si se trata de realidades similares, más vale ocuparse de las realidades mismas que de las que se les parecen y, si se trata de realidades disímiles, la comparación es gratuita" (II, 107). El rechazo del razonamiento por semejanza se interpreta generalmente como la crítica de un procedimiento habitual en Sócrates, procedimiento que Aristóteles ilustra en el pasaje siguiente: "Estas son comparaciones que establecen los razonamientos de Sócrates, si se dice, por ejemplo, que es necesario que los magistrados no se elijan por sorteo. En efecto, es como si se eligiera a los atletas por sorteo, no a los que tienen las aptitudes físicas para competir, sino a los que hubieran sido favorecidos por el azar" (*Retórica* II, 20, 1393 *a* 30 y sigs.).

Siempre según Diógenes Laercio, en el dominio de la ética, "Euclides demostraba que el bien es uno, a pesar de los nombres múltiples que se le dan, tanto prudencia, tanto dios, a veces inteligencia, etcétera. En cuanto a los contrarios del bien, los suprimía, diciendo que no existían" (II, 106). El contexto de la tesis de Euclides, que parece haber experimentado la influencia del eleatismo, es manifiestamente el de una indagación de escuela sobre el bien. ¿El bien es único o múltiple? ¿Cuál es la relación entre las cosas llamadas buenas y el bien? Este género de preguntas aparece en Platón (*República* VI, 507 *b*, *Filebo*, 15 *a*) y en Aristóteles (*EN* I, 4, 1095 *b*; *EE* I, 8). Admitir la unidad del bien no significa negar la pluralidad de los seres que manifiestan este bien o que están subordinadas a él. Incluso si la unidad de las manifestaciones y de las apelaciones del bien es problemática, el hecho de afirmar que los contrarios del bien no existen puede significar solamente que se niega a acordar al mal y a sus manifestaciones la condición de realidad auténtica. El mal no es más que imaginación o apariencia, como el movimiento y el devenir.

De los presuntos discípulos de Euclides, no se sabe prácticamente nada. Ictias es apenas algo más que un nombre; lo mismo ocurre con Diódides de Megara y Dionisio de Calcedonia. En contraposición, Clinómaco podría haber sido el autor de la distinción entre lógica de las proposiciones y lógica de los predicados (DL II, 112).

1.2. Eubúlides

Eubúlides de Mileto (siglo IV a.C.) es bastante más célebre. Fue un adversario encarnizado de Aristóteles (DL II, 109; Temistio, *Orationes* XIII, 285 *c*); incluso, habría escrito un libro contra el Estagirita (Aristocles, en Eusebio, *PE* XV, 2, 5). Y ocurre que Aristóteles critica, en las *Refutaciones sofísticas* (24, 179 *a* 33 y 25, 180 *b* 2-7) tanto el argumento del Velado como el del Mentiroso, cuyo inventor habría sido Eubúlides. La mayor parte de esos argumentos, no solamente el del Velado y el del Mentiroso, sino también el Oculto, el Electra, el Sorites, el Cornudo y el Calvo en particular, tienden a mostrar, según parece, que no podemos encontrar en la experiencia ningún predicado determinado, ningún sujeto inmutable. Por consiguiente, la atribución de un concepto general y abstracto a un sujeto individual y concreto se hace imposible. Sólo queda como posible el juicio de identidad.

El argumento del Mentiroso se presenta así. Un hombre declara "yo miento": si es verdadero, es falso y, si es falso, es verdadero. En las *Refutaciones sofísticas* (25, 180 *b* 2-7), Aristóteles parece hacer alusión a este argumento, al que remiten al menos otros siete testimonios. La solución de

Aristóteles es la siguiente: se puede mentir en general, pero al mismo tiempo decir la verdad sobre un punto en particular. De hecho, la contradicción desaparece cuando se comprende que el argumento debe reconstruirse de este modo: "Yo digo la verdad cuando digo que miento"; por lo tanto, la verdad en cuestión no es absoluta, sino relativa a un contenido determinado. El lenguaje ordinario nos expone con frecuencia a este género de contradicción, puesto que permite al hablante hablar de la lengua misma que está usando en el mismo instante en que habla; en otros términos, se origina una ambigüedad en la confusión entre lenguaje y metalenguaje.

Los argumentos del Velado, de la Electra y del Oculto se desarrollan, respectivamente, de este modo.

—¿Conoces a tu padre? —Sí.

—¿Conoces a este hombre que estás velado? —No.

— Sin embargo, es tu padre. Lo conoces y al mismo tiempo no lo conoces.

—Electra sabía que su hermano era Orestes; pero, llevada a su presencia, ignora que ese desconocido era Orestes. Electra sabe y no sabe.

—El argumento del Oculto parece haber sido análogo al del Velado y al de Electra.

El comentario a las *Refutaciones sofísticas* atribuido a Alejandro de Afrodisia pretende encontrar indicios de este argumento en 17, 175 *b* 15 y sigs. y en 24, 179 *a* 34 y sigs.

Una lectura atenta de *Refutaciones sofísticas* 17, 175 *b* 15 y sigs. pone en evidencia que el argumento del Velado utiliza en forma tendenciosa la regla del "sí" o "no". En el marco del diálogo, esta regla tiene por finalidad aclarar el juego y eliminar de antemano los malentendidos y los reproches: si el que pregunta llega a deducir lo contradictorio a partir de premisas expresamente concedidas por el que responde, este último no puede, de hecho, objetar la conclusión ni pretender que se le han arrancado las respuestas que la hicieron posible. Sin embargo, la regla de la respuesta por "sí" o por "no" revela sus límites en los casos en que, como aquí, las preguntas planteadas son ambiguas y adecuadas para disimular una trampa. En el *Eutidemo* (cf. 293 *b-c*, 295 *a* – 296 *b*) de Platón, por ejemplo, Dionisodoro y su amigo exigen de sus interlocutores respuestas por "sí" o por "no" y manifiestan mal humor e impaciencia cada vez que Sócrates, antes que responder brevemente a las preguntas, multiplica las distinciones con el objeto de disipar la ambigüedad de las preguntas que se le plantean. Aristóteles ubica este razonamiento, del que se encuentra un ejemplo en el *Eutidemo* (289 *d-e*), en la categoría de la relación (*synthesis*), sin duda porque su falsedad pro-

cede de una cierta manera de vincular los términos. En efecto, la conclusión predica simultáneamente del sujeto dos atributos que le habían sido predicados por separado: el hecho de ser desconocido, para el padre velado, y el hecho de ser desconocido, para el padre que no está velado. Más fundamentalmente, el error consiste en atribuir al sujeto (el padre) un predicado (el hecho de ser desconocido) que es verdadero respecto de un accidente de ese mismo sujeto (el hecho de estar velado).

El argumento del Sorites (del "montón", *soros*, en griego antiguo) es afín con el del Calvo.

—Dos granos de trigo no forman un montón, ni tampoco tres; ¿a partir de cuántos granos se podrá hablar de un montón?

—Si se le arranca un cabello a un hombre que tiene muchos, no se vuelve calvo, ni tampoco si se le arranca un segundo cabello, un tercer cabello, etc. Sin embargo, llegará un momento en que habremos llegado a un calvo, pero ¿a partir de qué número de cabellos arrancados podremos decir que nos encontramos en presencia de un calvo?

Al igual que el precedente, este argumento plantea el problema de las relaciones entre lo continuo y lo discontinuo, y hace intervenir las nociones de acto y de potencia. Puede presentarse así en una versión (falsamente) matemática (por ejemplo, en las *Refutaciones sofísticas* 24, 179 *a* 35), donde lo mucho y lo poco se conciben en forma abstracta, sin referencia a una experiencia en particular; en una versión física (por ejemplo, en la *Física* VIII, 3, 253 *b* 14-22), donde se trata de la eficacia de unos cuerpos sobre otros o de la causalidad; o incluso en una versión moral (por ejemplo, Cicerón, *Primeros académicos* II, XVI, 49), donde lo mucho y lo poco se aplican a la noción de gradación y a objetos no cuantificables en principio; como todavía es imposible fijar umbrales en el dominio de los valores (morales, estéticos, etc.), resulta verosímil que este tipo de argumento haya encontrado allí un dominio de aplicación privilegiado. En definitiva, el argumento del Sorites pone en evidencia dos puntos: constatar no es explicar y recurrir a nociones como el devenir, la potencia o la acción progresiva del tiempo, no es más que un paliativo que no responde a las exigencias del conocimiento racional. De modo más prosaico, puede decirse que el argumento del Sorites hace aparecer el carácter vago de numerosos términos y conceptos de uso corriente: el montón, la calvicie y todas las parejas, grande/pequeño, mucho/poco.

El argumento del Cornudo presenta esta forma: "—¿Tienes lo que no has perdido? —Sí. —¿Perdiste cuernos? — No. —Entonces tienes cuernos". La falsedad de este argumento (Séneca, *Epíst.*, 45, 8, 49, 8; Aulo

Gelio, *Noches áticas* XVI, 2, 1-5, 9-13; Sexto Empírico, *Hyp. Pyrrh.* II, 241) puede denunciarse rápidamente. En efecto, está claro que la respuesta "sí" a la primera pregunta, "¿Tienes lo que no has perdido?" es ambigua, puesto que de hecho significa, para el que responde, "Lo que (yo poseía y que) no perdí..." Se intenta hacer pasar una implicación por una equivalencia, aprovechando la aparente reversibilidad de la primera. Al partir de una proposición como "Si has perdido una cosa, no la posees" se obtiene por contraposición "Si posees una cosa, no la has perdido" y no "Si no has perdido una cosa, la posees", como pretende la conclusión del Cornudo.

Como estos argumentos se encuentran, en su mayor parte, expuestos y criticados en forma directa o indirecta en Aristóteles, se puede suponer que su refutación desempeñó un papel importante en la elaboración de la lógica y de la física aristotélicas y, más precisamente, en la elaboración de la teoría del predicado, de la de los silogismos, y la de la potencia y el acto.

El principal discípulo de Eubúlides, Alexino, llamado el "refutador", parece haber tenido una merecida fama de pendenciero. Diógenes Laercio relata esta anécdota: "Así, como Alexino le preguntó un día si había dejado de golpear a su padre, Menedemo le contestó: '¡Nunca empecé a golpearlo ni dejé de hacerlo!' Pero, al explicarle el otro que era necesario despejar el equívoco respondiendo por sí o por no, replicó: 'Es ridículo entrar en tu juego cuando es posible ganar quedando afuera'". Por su parte, Aristóteles (*Refutaciones sofísticas*, 30, 181 *a* 23 y sigs.) aconseja al que responde que aísle las diferentes preguntas y conteste a cada una por separado. Habría mantenido una viva polémica contra Zenón de Citio (Cicerón, *De la naturaleza de los dioses* IIIm 22-23). He aquí cómo presenta las cosas Sexto Empírico: "Zenón dijo todavía: 'Lo que está dotado de razón es mejor que lo que no está dotado de razón; ahora bien, nada es mejor que el mundo; por lo tanto, el mundo está dotado de razón'. (...) Pero Alexino vuelve el argumento contra Zenón de la manera siguiente: 'Ser poeta es mejor que no ser poeta, ser gramático mejor que no ser gramático y la práctica de las diferentes artes es mejor que lo contrario; ahora bien, nada es mejor que el mundo; el mundo es, por lo tanto, poeta y gramático'" (Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX, 104 y 108). Alexino demuestra así un doble defecto en el razonamiento de Zenón. Este último extrae, de una simple comparación, la afirmación de una perfección absoluta. Además, este conjunto de proposiciones no presenta un carácter demostrativo, puesto que, si el mundo es la mejor realidad, se le debe atribuir la perfección, cualquiera sea.

No se sabe prácticamente nada de Eufantes y de Memnón. En contraposición, otro discípulo de Eubúlides, Apolonio Cronos habría sido el maestro de Diodoro, que habría adoptado su apodo.

1.3. Diodoro Cronos

Se acepta en general la idea según la cual Aristóteles, que murió en el 322, critica el argumento del Soberano de Diodoro Cronos en el capítulo 9 de su *De la interpretación*. Sedley, que sitúa la actividad de Diodoro entre el 315 y el 284, objeta esta afirmación. Por otra parte, Sedley sostiene que la escuela dialéctica es distinta de la escuela de Megara y que Diodoro formaba parte de la primera, no de la segunda. Döring y Muller se oponen a estas dos hipótesis.

La concepción que sustentaba Diodoro Cronos de la ciencia y de la física parece descansar en la hipótesis de la existencia de "cuerpos sin partes", noción cuya paternidad le atribuye Eusebio: "Otros, modificando el nombre de los átomos, afirman que éstos son cuerpos *sin partes*, ellos mismos partes del universo, elementos indivisibles de los cuales se constituyen todas las cosas y los cuales éstas se disuelven. Y es Diodoro quien pasa por haber sido el creador de este término de *sin partes* (*amere*)" (*Preparación evangélica* XIV, 23, 4, según el testimonio de Dionisio de Alejandría). Por otra parte, parece que, para Diodoro, el tiempo, al igual que los cuerpos y por consiguiente el espacio, se compondría de elementos sin partes (Simplicio, *In Phys.*, 926. 19-21 Diels).

Esto llevó a Diodoro a dedicarse a una crítica del movimiento. Esta crítica se fundamenta en las dos proposiciones siguientes: nada se mueve, pero se puede hablar de un movimiento realizado.

La primera proposición, "nada se mueve", se establece por medio de dos argumentos diferentes, que se apoyan ambos en la noción de cuerpos sin partes. El primer argumento es de naturaleza lógica, puesto que invoca la contradicción que hay, para un móvil cualquiera, en ser mientras está en movimiento. Se nos han propuesto tres versiones de este argumento: 1 / en su forma más simple y más condensada (Sexto Empírico, *Adv. math.* X, 112), la primera versión se apoya en la idea general de que el móvil debe estar en un lugar; pero como lo que está en un lugar está inmóvil, el móvil de hecho está inmóvil; 2 / la misma idea se vuelve a encontrar elaborada bajo la forma de un "dilema destructivo". Una de dos: el móvil se mueve o bien en un lugar donde está o bien en un lugar donde no está. En el lugar en que está, está inmóvil; y en el lugar en que no está, no está en movimiento (Sexto Empírico, *Adv. math.* X, 87); 3 / la tercera versión (Sexto Empírico, *Adv. math.* X, 142-143) hace intervenir en forma explícita el verdadero fundamento de la argumentación, o sea la noción de *amerè* (cuerpos, lugares y tiempo). Por su parte, el segundo argumento es la aplicación del Sorites, que implica la divisibilidad infinita de la materia, al problema del movimiento y se

esfuerza en poner en evidencia la imposibilidad de concebir el paso del reposo al movimiento (Sexto Empírico, *Adv. math.* X, 113-117).

La segunda proposición, "se puede hablar de un movimiento realizado", se encuentra justificada (Sexto Empírico, *Adv. math.* X, 85-101) al mismo tiempo por una apelación a la evidencia y por una aplicación a la cuestión del movimiento de la posibilidad, para una proposición, de ser verdadera en el pasado, mientras en es falsa en el presente. Aristóteles había refutado ya estas posiciones en la *Metafísica*: "Hay filósofos, en particular los megáricos, que afirman que sólo cuando hay acto hay potencia y que, cuando no hay acto, no hay potencia: por ejemplo, el que no construye no tiene la potencia de construir, pero el que construye la posee cuando construye. Y así sucesivamente" (Aristóteles, *Metafísica* q 3, 1046 *b* 29-32). Tal posición destruía la definición aristotélica del movimiento: "El acto de lo que está en potencia en cuanto tal" (*Física* III, 1, 201 *a* 10-11). Dado el paralelismo del espacio y el tiempo, la crítica megárica vale a la vez para el espacio y para el tiempo.

El nombre de Diodoro se asocia con menos frecuencia que lo que se cree al argumento llamado del "Soberano", porque evoca la idea del poder supremo, al dar el ejemplo del reino de Cipselo en Corinto; por consiguiente, parecería que fuera necesario renunciar a traducir el griego *kurieuôn logos* por "argumento dominador", "argumento triunfador" o incluso "maestro argumento", como se ha hecho durante largo tiempo. De esta polémica, que no dejó de alimentar las discusiones entre los estoicos y los académicos, la versión más simple y la más clara se encuentra en el tratado *Sobre el destino* (VI, 12 – VII, 13, cf. IX, 17) de Cicerón. Diodoro postula que no se debe hacer ninguna distinción entre lo posible y lo real. Los acontecimientos que ocurren ya eran necesarios y los que no ocurren eran desde siempre imposibles. En el capítulo 9 de su tratado *De la interpretación*, Aristóteles había respondido ya a este argumento. Lo que es necesario no es el hecho de que hayao no haya una batalla naval mañana, sino la alternativa en su totalidad: "Habrá o no habrá una batalla naval".

Desde un punto de vista puramente lógico, la noción de "cuerpo sin partes" y el argumento del "Soberano" implican, como lo vieron Cicerón (*Primeros Analíticos* II, 143) y Sexto Empírico (*Hipotiposes pirrónicas* II, 110-111; *Adv. math.* VIII, 112-117, 332-333), poner en tela de juicio la validez de la implicación condicional, el *sunemmenon* de los estoicos. La implicación condicional se fundamenta en una lógica por completo diferente de la de Aristóteles. En efecto, para Aristóteles, la proposición lógica elemental es la que atribuye predicados a un sujeto por intermedio del verbo "ser", mientras que, para los estoicos, la lógica no se basa en implicaciones de

conceptos, sino en conexiones de acontecimientos, y por ese motivo interesa a la física y desemboca en la simpatía universal. Para ellos, sólo es falsa una implicación cuyo antecedente es verdadero y la consecuencia, falsa. En contraposición, Diodoro afirma que una implicación es falsa solamente si puede (o podría) comenzar por lo verdadero para terminar en lo falso. Este agregado parecía inútil y por lo tanto modifica todo. En efecto, una proposición como "si es de día, hablo" es verdadera para un estoico si es de día y si yo hablo; pero es falsa según Diodoro, porque es posible que el antecedente "es de día" sea verdadero, mientras que el consecuente "hablo" es falso si me quedo callado o si dejo de hablar. De todos modos, antes de que yo comenzara a hablar, el antecedente "es de día" era verdadero, pero el consecuente "hablo", falso.

Analizadas todas las posibilidades, Diodoro procura eliminar del discurso la indeterminación que impide funcionar, para lo cual sólo acepta los "enunciados eternos" y sólo considera como verdaderos los enunciados que tratan de acontecimientos contingentes pero pasados. Será necesario esperar el desarrollo de una "lógica del tiempo" y de una "lógica modal" en el siglo XX, para comprender mejor los problemas enunciados por Diodoro.

1.4. Estilpón

La tesis de la unidad del Bien y de la inexistencia de los contrarios del Bien, asociada este racionalismo exigente y muy crítico respecto del mundo empírico debería traducirse, con toda normalidad, en una moral de la insensibilidad y de la indiferencia hacia las cosas particulares, pero apoyada en un confianza actuante en la razón. Se comprende por lo tanto que Estilpón, que fue discípulo de Pasicles de Tebas y de Trasímaco de Corinto, propusiera como ideales la indiferencia respecto de los afectos (Séneca, *Epíst.*, 9, 1-3) y respecto de los bienes exteriores (Plutarco, *De la educación de los niños*, 8; *Moralia*, 5 F), la fuerza del alma en la prueba (Diógenes Laercio II, 114; Plutarco, *De la tranquilidad del alma*, 6; *Moralia*, 468 A) y el triunfo sobre las pasiones (Cicerón, *Del destino* V, 10). Estilpón habría tenido como discípulos a Filipo de Megara, Simias de Siracusa, Álcimo, Arístides, Dífilo, Clitarco, Metrodoro, Mírmeco, Peonio, Frasidemo y Timágoras. Pero no son más que nombres, para nosotros por lo menos.

1.5. Menedemo de Eretria

Se relaciona a Menedemo de Eretria, que primero habría seguido las enseñanzas de Platón, con Estilpón. Menedemo, que aplicaba la regla del "sí" y el "no", consideraba válido, al parecer, sólo el juicio de identidad, si se da crédito

a Diógenes Laercio: "Tenía, en particular, el hábito de plantear este silogismo: Entre dos cosas, ¿no es una diferente de la otra? — Sí. —Ahora bien, ¿no es útil el bien? — Sí. —Entonces, el bien no es útil" (II, 134). Se comprende, por lo tanto, que, en lo concerniente a las proposiciones, su posición haya sido la siguiente: "Rechazaba, se dice, las proposiciones negativas, sin admitir más que las positivas; y entre estas últimas, si bien aceptaba las simples, rechazaba las no simples, entendiendo por tales las hipotéticas y las conjuntivas" (II, 134-135). En suma, dado que sólo admitía el juicio de identidad, Menedemo rechazaba tanto la implicación condicional de los estoicos como la lógica de predicados de Aristóteles.

1.6. Brisón

Reina una gran incertidumbre no sólo sobre la identidad de Brisón y sobre el tenor de su doctrina, sino incluso respecto de su relación con la escuela megárica. De su doctrina se han conservado dos elementos, que confirman la afirmación de Sexto Empírico según la cual Brisón sólo se ocupó de lógica (*Adv. math.* VII, 13); habría sostenido la tesis de que no hay palabras obscenas (Aristóteles, *Retórica* III, 2, 1405 *b* 6-11) y habría propuesto una solución para el problema de la cuadratura del círculo (Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 11, 171 *b* 3 - 172 *a* 7). La primera tesis se sitúa en la línea del cuidado que ponían los megáricos en la exactitud de la expresión. En cuanto a la cuadratura del círculo, implica un análisis lógico-matemático, que no carece de relación con el argumento del Sorites. De hecho, la falsedad de la conclusión obtenida descansa en un falso supuesto: la geometría supone que lo demostrado en la primera etapa, por ejemplo la cuadratura de una lúnula (figura plana en forma de media luna), no es necesario que sea demostrada de nuevo en la segunda etapa. Cosa que es inaceptable, puesto que las lúnulas que intervienen en la segunda etapa de la demostración son diferentes de las utilizadas en la primera.

1.7. Polixeno

También el caso de Polixeno es difícil de dilucidar. El único testimonio que poseemos sobre su doctrina (Alejandro de Afrodisia, *In Met.*, 84. 16-21 Hayduck) lo hace inventor de una de las formas del argumento del Tercer Hombre.

Se ha visto que, en las clasificaciones de la antigüedad, los términos "dialécticos" o "escuela dialéctica" designaban en ocasiones a los "megáricos". Pero todavía es necesario determinar qué debe entenderse por "dialéctica" cuando se habla de los megáricos. En efecto, su práctica de

la dialéctica se distingue tanto de la de Platón, que utiliza este método para hacer un inventario del dominio de lo inteligible, como de la de los sofistas, que se sirven de ella como un instrumento que les permite alcanzar la victoria en la discusión. En los megáricos, se puede distinguir entre una dialéctica refutativa y una dialéctica lógica. Los megáricos podían utilizar la dialéctica para refutar un punto de doctrina. De manera general, se trata de destruir la creencia natural en la realidad de los cuerpos y las "evidencias" de la experiencia inmediata, al poner de manifiesto la imposibilidad de hacer coincidir análisis racional y experiencia inmediata: así se da en el argumento del Soritas y del Calvo, cuyas consecuencias se aplican en el de Electra, el Velado y el Oculto. Con más precisión, los argumentos del Tercer Hombre y del Soberano se aplican a puntos de la doctrina platónica o la estoica, pero siempre en el mismo contexto de desafío respecto de lo sensible. Todo el resto de la dialéctica megárica puede reagruparse bajo el título de "reflexión lógica" y situarse, al mismo tiempo, en el plano del lenguaje y en el de la razón: se trata de interrogarse sobre las condiciones de validez de toda enunciación. El argumento del Cornudo muestra que no basta con respetar las reglas y las convenciones del lenguaje para tener la seguridad de no caer en el absurdo. Y del dominio del lenguaje se pasa con mucha rapidez al plano lógico. Filón, Estilpón y Diodoro se ocupan de indagar los sentidos del verbo "ser": cópula o identidad, en una proposición tan simple como "S es P", o de determinar la verdad de enunciados complejos (proposiciones compuestas o razonamiento) en función de sus componentes. En un sentido más profundo, el argumento del Mentiroso cuestiona el fundamento mismo de la dialéctica, según el cual todo enunciado debe ser verdadero o falso.

Pero "aporético" no significa "escéptico". Todas las tareas que los megáricos asignan a la dialéctica suscitan cuestiones filosóficas. La posición que defienden los megáricos aparece con claridad. Sólo la razón es digna de fe. Los megáricos sólo quieren conocer de la realidad lo que la razón capta y dice de ella, al mismo tiempo que niegan toda realidad a lo sensible, que separan irremediablemente del mundo de las ideas, único que la razón aprehende, posición que Platón parece describir en el famoso pasaje del *Sofista* sobre los "amigos de las ideas" y en la primera parte del *Parménides*. Para los megáricos, las ideas aparecen como realidades aprehendidas exclusivamente por la razón, dotadas de propiedades como la unidad y como la inmutabilidad, y que, al contrario de las formas de Platón y de Aristóteles, quedan, en razón de estas propiedades, separadas por completo de lo sensible. En suma, no puede establecerse ninguna relación entre estas realidades racionales y lo que se supone que ellas hacen conocer. Sólo la

razón permite alcanzar la realidad y las representaciones que se vinculan con lo sensible carecen de consistencia.

De tal posición metafísica deriva una postura ética igualmente clara. Al sostener la unidad del bien, Euclides no niega la pluralidad de los bienes que expresan ese bien; muy simplemente, procura expresar la unidad racional que se percibe a través de estas apelaciones diversas; en esto, se aproxima mucho a la concepción de Platón expuesta al final del libro VI de la *República*. Y afirmar que los contrarios del bien no existen puede entenderse como una negativa a acordar al mal y a sus diversas manifestaciones la condición de realidades verdaderas.

2. Los cirenaicos

La presencia de numerosos textos no auténticos o de una autenticidad incierta, así como el hábito de atribuir toda la doctrina al fundador de una escuela (Diógenes Laercio II, 86), vuelve particularmente difícil la determinación de la fecha y de las tesis precisas de los cirenaicos. Todo lleva a creer, como se verá (aquí y en el anexo), que las doctrinas relativas al conocimiento y al placer que nos han llegado con el calificativo de "cirenaicas" no se remontan en forma directa a Aristipo; representan versiones más recientes, presentadas en un lenguaje que es el de la escuela de Epicuro y de la nueva Academia. Por otra parte, un solo testimonio presenta a Aristipo como fundador de una escuela cirenaica; es el de Aristocles de Mesina, que habría vivido a fines del siglo I a.C. y el siglo I de nuestra era, y que cita Eusebio de Cesarea en su *Preparación evangélica* (XIV, 18, 31).

La exposición de Diógenes Laercio, la más completa de todas, presenta esta estructura general. En primer lugar, se encuentran algunas informaciones biográficas sobre Aristipo (DL, 65). Sigue una larga sección donde se reúne un gran número de anécdotas que ilustran sobre el modo de vida preconizado por Aristipo (66-83 *a*) y que cierra una lista de homónimos (83 *b*). Luego, Diógenes Laercio hace algunas observaciones sobre la actividad literaria de Aristipo y da una lista de sus escritos, en dos versiones (83 *c* - 85 *a*). Un pasaje expone la doctrina filosófica de Aristipo (85 *b*), luego se evocan las tres direcciones hacia las que se orienta la escuela con Hegesias, Aniceris y Teodoro el ateo (85 *c* - 86 *a*). Sigue, como es natural, una doxografía de los cirenaicos "auténticos" (86 *b* - 93 *a*), de Hegesias (93 *b* - 96 *a*), de Aniceris (96 *b* - 97 *a*) y una exposición muy desarrollada sobre Teodoro y sus discípulos (97 *b* - 104).

Originario de Cirene, Aristipo (que es necesario situar hacia el 435-350) se habría dirigido a Atenas atraído por el renombre de Sócrates (Diógenes

Laercio II, 65; Plutarco, *De curios.*, 2; *Moralia*, 526 *c*). Como Cleómbrotes, Aristipo se encontraba en Egina a la muerte de su maestro (*Fedón*, 59 *c*). Diógenes Laercio atribuye a Aristipo más de treinta obras. Dicho esto, Diógenes Laercio (II, 64) indica que Panecio no incluía a Aristipo entre los autores de diálogos socráticos cuya autenticidad admitía. Además, da cuenta (II, 85) de la opinión de Sosícrates de Rodas, que pretendía que Aristipo no había escrito nada; habría tenido por discípulos a Etíope de Ptolemaida (anacronismo, puesto que Ptolemaida de Cirenaica, al oeste de Cirene, es una fundación de Ptolomeo III Evérgetes [246-221 a.C.] y Antípatro de Cirene. La tradición indica que su hija Arete heredó la enseñanza de Aristipo y la transmitió a su hijo Aristipo (era habitual en la Grecia antigua que se diera al nieto el nombre del abuelo) Metrodidacta (el que ha recibido enseñanza de su madre). Algunos pretendieron que sistematizó las ideas del abuelo; se consideró que Teodoro, llamado el "ateo", fue su discípulo. Antípatro habría sido el maestro de Epitímedes de Cirene, a su vez, maestro de Parébates, cuyos discípulos serían Hegesias y Aniceris.

2.1. La doctrina del conocimiento

En su *Lúculo*, Cicerón escribió: "Otro es el criterio de Protágoras, que la verdad es para cada hombre lo que a él le parece; otro el de los cirenaicos, que pensaban que no hay otro criterio de verdad (*judicium*) que las afecciones internas (*permotiones intimae*), otro el de Epicuro, que pone el criterio en los sentidos, en las nociones y en el placer. Platón, en cambio, cree que el criterio de la verdad y la verdad misma están separados de las opiniones y de los sentidos, y pertenecen al pensamiento y al espíritu" (*Primeros Académicos* II, 142). Si se los compara con Protágoras, Platón y Epicuro, los cirenaicos se caracterizan por el hecho de poner el acento en las modificaciones del sujeto producidas por la realidad exterior y no en la relación entre esas modificaciones y la realidad exterior.

Por otra parte, Plutarco, que debía de conocer bien la doctrina de los cirenaicos, puesto que había escrito un tratado, hoy perdido, *Sobre los cirenaicos*(el nº 188 en el catálogo de Lamprias), expone sus tesis en el curso de su polémica contra el epicúreo Colotes que, en su escrito *Que incluso no se sabría vivir para seguir la doctrina de los demás filósofos*, había polemizado contra varias corrientes filosóficas, incluida la de los cirenaico. Es necesario insistir en que los cirenaicos a quienes ataca Colotes, sin señalarlos por su nombre, son posteriores en más de un siglo a Aristipo; he aquí por qué se ha pensado que podrían ser discípulos de Teodoro y de Hegesias. Además, Colotes presenta su doctrina mediante expresiones ten-

denciosas, que Plutarco intenta corregir al parafrasearlas: "De hecho, dicen que uno es afectado por lo dulce, lo amargo, el frío, el calor, la luz, la oscuridad, dado que cada una de estas afecciones (*pathon*/παθῶν) posee en sí misma una evidencia (*enargeian*/ἐνάργειαν) que le es propia y que no se puede discutir. En contra de que la miel sea dulce, que el ramo de olivo sea amargo, que el granizo sea frío, (...) he aquí que lo pone en tela de juicio el testimonio de muchos seres vivos, animales, plantas y hombres, que encuentran desagradable a la miel, que se nutren de ramos de olivo y que se queman con el granizo (...) Por consiguiente, cuando no se ocupa más que de las afecciones, la opinión se mantiene exenta de error, pero cuando se aventura más allá y se mete a abrir juicio sobre las cosas exteriores y se pronuncia sobre ellas, en la mayor parte de los casos se embrolla y se encuentra en conflicto con la de los otros individuos, en quienes las mismas cosas suscitan afecciones opuestas y representaciones diferentes" (*Contra Colotes*, 24, 1120 *e-f*). Se vuelve a encontrar aquí la tesis evocada por Cicerón: sólo las afecciones están provistas de una evidencia que pone a la opinión a salvo del error, ya que no está en condiciones de pronunciarse ni sobre las cualidades ni tampoco, por implicación, sobre la realidad de las cosas exteriores que le habrían dado origen.

Dicho esto, con justificación en el hecho de que también eran originarios de Cirene tanto Carnéades como el Teodoro al que Platón, en el *Teéteto*, hace presentar el relativismo de Protágoras evocado por Cicerón, ciertos historiadores de la filosofía han procurado relacionar a los cirenaicos de Protágoras y de los académicos, apoyándose no sólo en pasajes de Sexto Empírico (*Hipotiposis pirronianas* I, 31, 215; *Adv. math.* VI, 53, VII, 192-193), sino también en pasajes de Plutarco (*Non poss. suav. sec. Epic.*, 4, 1089 *a*), del *Comentario anónimo sobre el* Teéteto (col. LXV, 29-32), de Diógenes Laercio (II, 92) e incluso de Eusebio (*Preparación evangélica* XIV, 18, 32, que cita a Aristocles de Mesina). Ahora bien, es posible establecer que tal vinculación, que probablemente había sido ya expuesta por Antíoco de Ascalón, es tardía y no puede remontarse más atrás que Clitómaco.

Si el juicio sólo puede aplicarse a las afecciones internas, esto significa que el único campo de la epistemología es la esfera de las sensaciones proporcionadas por los cinco sentidos y que corresponden a la ética únicamente el placer y el pesar que acompañan a las sensaciones.

2.2. *La doctrina ética*

La exposición más completa sobre la doctrina ética de los cirenaicos se encuentra en Diógenes Laercio (II, 86 *b* -93 *a*). El principio que rige esa ética se expresa así: "[Aristipo] explica que el fin (*telos* [de la vida]) es el placer que acompaña a la sensación" (DL, 85 *b*). Esta frase aislada se encuentra explicada en la sección consagrada a los cirenaicos "auténticos" (86 *b*-91 *a*). Esta sección se puede subdividir en dos partes: una parte sobre el placer y el dolor (86 *b*-91 *a*) y la otra sobre el modo de vida (91 *b* -93 *a*).

La primera parte comienza así: "[los cirenaicos] insisten en dos afecciones (*pathè*/πάθη), el dolor (*ponos*/πόνος) y el placer (*hèdonè*/ἡδονή) y en verdad definen a uno, el placer, como un movimiento dulce (*leia kinesis*) y al otro, el dolor, como un movimiento brusco (*trakheia kinèsis*)" (DL II, 86). Sexto Empírico atribuye a los cirenaicos la idea de que las sensaciones, que acompañan a los sentimientos de placer y dolor, son en última instancia movimientos; la concepción se remonta por lo menos hasta Platón (*Timeo*, 64 *a*-65 *b*). De ella se deduce que, entre los placeres, no puede haber diferencia cualitativa (DL II, 87), que lo único que puede variar es la cantidad y que, por lo tanto, todo placer es bueno, incluso si se obtiene al término de una acción vergonzosa (DL II, 88). Y, con el argumento del hecho de que "el placer es objeto de deseo para todo ser viviente, mientras que el dolor es objeto de rechazo" (DL II, 88) y esto sin deliberación y desde la más tierna infancia (DL II, 88), los cirenaicos hacen del placer el fin de la vida. Por "placer", se debe entender el placer de los sentidos (DL II, 87). Es en este punto que la doctrina del placer preconizada por los cirenaicos puede distinguirse de la expuesta por Epicuro, para quien el verdadero placer es un placer en reposo, que consiste sobre todo en la ausencia de dolor. La búsqueda del placer en reposo equivaldría, para los cirenaicos, a querer parecerse a un cadáver (cf. DL X, 136, 147). Se advertirá la oposición al epicureísmo.

Los cirenaicos parecen haber reconocido la existencia de placeres psíquicos, que serían movimientos del alma, consecuencias directas o no de los movimientos del cuerpo (DL II, 89). Mientras que los placeres psíquicos que son consecuencia de los movimientos del cuerpo no plantean ningún problema particular, los otros, que corresponden, por ejemplo, al placer que se experimenta ante el bienestar de la patria o el suyo propio, parecen socavar el fundamento mismo de la doctrina, o sea que todo placer debe estar relacionado con el cuerpo. K. Döring quiso ver en esto una concesión que habrían hecho a sus adversarios los sucesores de Aristipo, aun cuando siguieron reservando el primer lugar a los placeres corporales respecto de los placeres psíquicos, de modo de mantenerse lo más fieles que fuera posible a

las ideas de Aristipo. Los cirenaicos establecían una distinción ente el fin (*telos*/τέλος) de la vida y la felicidad (*eudaimonia*/εὐδαιμονία): el fin de la vida es el placer, mientras que la felicidad puede definirse como la totalidad de los placeres que se han experimentado y que se experimentarán (DL II, 87); mediante este sesgo, pueden volver a introducirse el pasado y el futuro, que, por definición, quedaron excluidos del placer corporal. Pero, puesto que la felicidad se define como la acumulación de placeres y que esta acumulación está expuesta a todo tipo de obstáculos, no se puede decir que el sabio (*sophos*/σοφός) conoce una vida que sólo se compone de placeres, ni que el insensato (*phaulos*/φαῦλος) se encuentra librado exclusivamente al dolor; todo es cuestión de grado (DL II, 91).

La segunda parte de la sección consagrada por Diógenes Laercio a la doctrina de los cirenaicos auténticos se propone responder a una serie de preguntas particulares. La primera de esas preguntas es la siguiente: ¿Quién puede ser declarado sabio (*sophos*, *spoudaios*) en relación con la doctrina de los cirenaicos? Es muy evidente: aquel que subordina todo a la búsqueda del placer. Pero todavía es necesario hacer intervenir a la razón práctica (*phronesis*/φρόνησις) que determina qué es un placer y los medios para alcanzarlo. Pero la razón práctica debe tener en cuenta normas morales: "Nada es por naturaleza justo, bueno o malo, sino lo que está de acuerdo con la ley y la costumbre. Por lo tanto, el sabio (*spoudaios*/σπουδαῖος) se abstendrá de hacer nada que entrañe sanciones o una mala reputación" (DL II, 93). Una conducta reprensible sería, en efecto, perjudicial para una búsqueda eficaz del placer. De ahí esta conclusión, formulada de este modo por Cicerón: "La virtud debe ser objeto de elogio, puesto que procura el placer" (*De los deberes* III, 116). Para el sabio, la relación entre la observancia de las normas en vigor y el bienestar personal parece ser obvia, tanto en el plano de la reflexión como en el de la acción.

Otra pregunta consiste en saber cómo debe comportarse el sabio: "El sabio no será celoso, ni enamorado, ni supersticioso; puesto que estas son cosas que corresponden a la opinión vana. Por el contrario, experimentará tristeza y temor, pues estos sentimientos se originan en disposiciones naturales" (DL II, 91). Los cinco sentimientos evocados implican dolor. Pero se hace una distinción entre los tres primeros, que se ubican del lado de la imaginación y los dos últimos, que se encuentran del lado de la sensación. El ubicar a la superstición del lado de la imaginación equivale a admitir, si no el ateísmo, al menos el agnosticismo. El hecho de considerar que lo mismo es para el amor y, sobre todo, para los celos encuentra un ejemplo perfecto en los dichos de Aristipo sobre la cortesana Lais: "Yo la poseo, pero ella no me posee". La tristeza y el temor están, por su parte, ligados a la sensación, en

la medida en que el recuerdo de un dolor pasado provoca la tristeza, mientras que la anticipación de un dolor por venir acarrea temor (DL II, 92).

Diógenes Laercio termina esta segunda sección con tres frases; de ellas, las dos primeras hacen el elogio de la riqueza, que permite la realización del placer, y de la amistad, que es un bien en sí misma. Toda la tercera frase es la siguiente: "Afirman que el sabio existe y reconocen que hay un progreso (*prokope*/προκοπή) tanto en el dominio de la filosofía como en todos los otros dominios" DL II, 93). Esta observación se refiere, con toda probabilidad, a las discusiones que tenían los estoicos sobre la posibilidad de un progreso en el hombre y, por lo tanto, sobre su capacidad de llegar a ser efectivamente sabio.

¿A quién puede deberse esta doctrina ética? He aquí lo que puede leerse en Eusebio, que da cuenta del testimonio de Aristocles de Mesina (fines del siglo I a.C.): "He aquí lo que se sabe respecto de quienes, según se estima, seguían a Pirrón en filosofía; objeciones del mismo género se dirigían a Aristipo de Cirene y a sus seguidores, que pretenden que sólo pueden captarse las afecciones (*mona legontas einai ta pathè katalpèta*). Sócrates tuvo como discípulo (*hetairos*) a este Aristipo, que fundó la escuela a la que se da el nombre de "cirenaica" y de la que Epicuro toma los puntos de partida sobre el fin del hombre. Este Aristipo llevaba una vida muy disoluta y amaba el placer. Por lo tanto, nunca se expresa con claridad sobre el fin del hombre, sino que se contenta con decir que la substancia del placer tenía todas las posibilidades de encontrarse en el placer. En efecto, a fuerza de hablar del placer, llevó a quienes lo seguían a suponer que colocaba el fin del hombre en una vida de placer. Tuvo como discípula, entre otros, a su hija Arete, la que dio a su hijo el nombre de Aristipo y lo inició en las cuestiones filosóficas, hecho que le valió ser llamado "alumno de su madre" (*metrodidaktos*). Él es quien definió claramente (*saphôs orisato*) que el fin del hombre era vivir en el placer, al establecer que se trataba del placer en movimiento [para oponerlo al placer preconizado por los epicúreos. Tres estados, decía, concurren en nuestro temperamento: uno, donde sufrimos, recuerda a una tempestad en el mar; el segundo, donde nos regocijamos, puede compararse a una agitación ligera, puesto que el placer es un movimiento dulce (*einari gar leian kinesin ten hedonen*), a imitación de un viento favorable; queda un tercer estado, intermedio, en que estamos sin dolor ni placer y que se parece a la calma chicha. Y nuestra sensación sólo capta estas afecciones" (*PE*, 19, 31-32). Este texto nos resume lo esencial de la doctrina ética de los cirenaicos. Sólo una frase, la última, evoca un doctrina epistemológica. Esto da a entender que ni Aristipo el viejo ni Aristipo el joven tenían un interés prioritario en este aspecto de las cosas. Lo que es

más, Aristocles sugiere que, por lo que hace a la doctrina ética, Aristipo el viejo nunca se expresó con claridad y que su nieto fue quien extrajo todas las consecuencias de lo que había dicho el abuelo.

Este testimonio parece por completo admisible, aunque es muy difícil deducir las posiciones cirenaicas sobre el placer de las dos conversaciones que, según Jenofonte, habría mantenido Sócrates con Aristipo. En una de ellas (*Memorables* III, 9, 4), Sócrates, que se sitúa en un contexto en que el bien se aproxima a lo ventajoso, muestra a Aristipo cómo, en tal contexto, la definición del bien es relativa al fin perseguido y cómo, a partir de ese hecho, una cosa puede, en función del dominio de su utilidad, ser considerada a la vez como buena y como mala. En la segunda (*Memorables* II, 2, 1), Sócrates pregunta a Aristipo qué tipo de existencia elegiría: la de un jefe que gobierna a los otros o la de un sujeto a merced de los acontecimientos. Aristipo se negó a aceptar alternativas y expuso su preferencia por una vida que tendiera a un punto intermedio entre los dos precedentes y que, sobre todo, fuera fácil, placentera, lo que para él implica ser en todas partes un extranjero. Incluso si es muy difícil deducir una doctrina ética a partir de estos dos pasajes, no lo es menos que Alexis (fr. 36 Kock = fr. 37 Kassel-Austin), un autor cómico de la segunda mitad del siglo IV, presente a Aristipo como el ejemplo mismo del que anda de juerga y que, en sus *Silles*, Timón haga de la lujuria el fondo de la naturaleza (fr. 27 Diels) del personaje.

Desde entonces, sigue siendo muy difícil atribuir a Aristipo doctrinas que parecen haber sido las de los filósofos calificados de "cirenaicos" y que parecen haber sido tema de polémicas contra la escuela de Epicuro y contra la nueva Academia. A todas luces, es muy posible que Aristipo fuera utilizado por los que querían establecer "sucesiones de filósofos" para relacionar con Sócrates una corriente de pensamiento un tanto excéntrica.

3. El cinismo

Cuando se quiere estudiar el cinismo, se tropieza con la escasez de los fragmentos y de los testimonios de contenido doctrinal, y con su parcialidad. Esta escasez quizá se deba menos a las lagunas de la tradición que a la naturaleza misma de la filosofía cínica, que se proclamaba ante todo una práctica, un modo de vida, y que se proponía como una moral de los actos. Por otra parte, la información sobre los cínicos proviene, en la mayor parte de los casos, de adversarios, como los epicúreos y los Padres de la Iglesia, o de simpatizantes que tienen tendencia a idealizar al cinismo, como Epicteto y Juliano.

Frente a esta situación, la actitud más razonable parece ser la siguiente. Es necesario acordar un verdadero interés a las anécdotas, apotegmas y pasajes doxográficos, incluso si el conjunto de los materiales es tardío, incluso si se está obligado a reconocer el carácter "flotante" de un buen número de ellos, puesto que una anécdota determinada puede atribuirse a la vez a Diógenes, Sócrates o Aristipo. Tomados en forma aislada, estos testimonios presentan poco valor histórico, pero una lectura simultánea de varios de ellos muestra que hay grandes temas que se reiteran con insistencia, que no pueden considerarse invenciones fantasiosas. Se desprende de ellos una concepción uniforme de la vida, que lleva la marca de una experiencia filosófica original.

3.1. Antístenes

Antístenes, que fue uno de los íntimos de Sócrates y que pasa por haber sido el maestro de Diógenes de Sínope, vivió en un momento en que la influencia de los sofistas estaba en su apogeo. Algo mayor que Pródico e Hipias, habría sido discípulo de Gorgias. Habría frecuentado el Cinosarges, donde exponía su pensamiento filosófico y religioso; el "cinismo", a través de un juego de palabras, derivaría de allí su nombre. Este gimnasio, que se encontraba en la vecindad del Heracleion, no lejos de las puertas meridionales de Atenas, no fue nunca, sin embargo, sede permanente de una escuela.

Entre los 74 títulos que le atribuye Diógenes Laercio, se encuentran discursos de fiesta sobre temas mitológicos, del género de los compuestos por Gorgias: en uno de esos discursos, Áyax y Ulises defienden alternativamente su derecho a heredar las armas de Aquiles y, en otro, se encuentra una defensa de Orestes. Aristóteles trae ejemplos de metáforas "traídas de los pelos" que utilizaba Antístenes (*Retórica*, 1407 *a* 10). Se comprende por lo tanto que Antístenes tuviera mucho interés por el análisis del sentido de ciertas palabras y que haya propuesto una interpretación alegórica, de tipo moral sobre todo, de figuras míticas bien conocidas, como Heracles. El apólogo sobre la elección de Heracles parece haber sido célebre en la época (cf. Pródico, *supra*).

Parece que Antístenes desarrolló una teoría del *logos* muy sutil. Polemiza en contra de las Formas de Platón cuando declara que percibe bien el caballo, pero no la caballidad, y esto porque es posible aprehender lo calificado (*poion*), pero no la cualidad (*poiotes*). De manera más general todavía, Antístenes estimaba que, si bien se puede enseñar "cómo es una cosa (*poion ti estin*)", resulta imposible definir "qué es una cosa (*to ti estin*)". Aristóteles propone el ejemplo de la plata, de la que no se puede decir qué

es, sino sólo que es parecida al estaño. Por otra parte, Antístenes niega la posibilidad de contradecir (*ouk estin antilegein*), porque nada puede ser designado más que por su propio *logos*, uno solo para cada cosa (*toi oikeôi logôi, hen eph' henos*). Por consiguiente, se hace imposible decir cosas falsas, puesto que la fórmula única que designa al objeto según su naturaleza propia no es susceptible de ser contradicha.

Antístenes prolonga esta concepción del *logos* por el lado de la comunicación, al presentar de manera positiva la figura de Ulises, sistemáticamente calificado de *polytropos* "(hombre) de mil giros" en la *Odisea*. *Tropos* tiene dos sentidos, el de la actitud del carácter y el de la forma del discurso. La combinación de estos dos sentidos pone de manifiesto la idea de que lo propio de los sabios que saben discutir bien (*dialegesthai*) es estar en condiciones de decir la misma cosa de múltiples maneras, capacidad que es necesaria para actuar eficazmente sobre los oyentes, que presentan gran diversidad de caracteres. El descubrimiento del *logos* propio para cada cosa pasa, pues, por una discusión en que se toma en cuenta la multiplicidad del discurso.

¿En verdad fue Antístenes el fundador del cinismo? Los que, como Diógenes Laercio, procuran establecer sucesiones entre los filósofos responden que sí, al señalar entre Sócrates, Antístenes, Diógenes y Crates un fuerte vínculo que, en última instancia, lleva a Zenón de Citio y por lo tanto al estoicismo. Pero resulta demasiado fácil advertir la enorme dosis de arbitrariedad que encubren estas sucesiones. Sea como fuere, he aquí cómo se podría caracterizar su camino filosófico. Algunos testimonios subrayan, por ejemplo, que para él la única seguridad que el hombre puede pretender descansa en la virtud de su alma, la que depende de la solidez de los razonamientos que desarrolla (Diógenes Laercio VI, 13, que sigue a Diocles de Magnesia). La verdadera riqueza del hombre reside en su alma y no en los bienes que posea (Jenofonte, *Banquete* IV, 34). Y el fin que asigna a su vida consiste en vivir según la virtud (Diógenes Laercio VI, 104). Sólo se puede llamar "sabios" a los que practican la virtud (Diógenes Laercio VI, 11).

Antístenes esboza una distinción, que se volverá esencial a los ojos de Diógenes, entre el sabio y el insensato (Diógenes Laercio VI, 6). El insensato puede recibir una enseñanza, pues la virtud se enseña (Diógenes Laercio VI, 105). Pero ¿por qué camino adquirir el conocimiento necesario, "el que consiste en desaprender el mal" (Estobeo, II, 31, 34)? De hecho, se trata de hacer tabla rasa de las falsas ideas sobre el bien y sobre el mal que la sociedad, con su patrimonio de costumbres y de convenciones, le ha inculcado. Solamente después podrá pretender un conocimiento superior, del tipo del que le recomienda Prometeo a Heracles. Por lo tanto, el intelectualismo

por sí solo no permite caracterizar a la moral de Antístenes. Lo que importa, sobre todo, es el cumplimiento del acto moral (Diógenes Laercio VI, 11). Para actuar bien, para ser feliz, el saber no basta. También es necesaria una fuerza (*iskhys* / ἰσχύς). ¿Cómo concibe Antístenes la adquisición de esta fuerza? Para adquirir esa fuerza, es necesario entrenarse. He aquí por qué Antístenes hace del sufrimiento (*ponos* / πόνος) un bien (Diógenes Laercio VI, 2); en absoluto es que considerara como un bien al sufrimiento físico en cuanto tal, sino que estimaba que el esfuerzo puesto para afrontar el sufrimiento era un bien. Los testimonios de su resistencia física (*karteria* / καρτερία) y de su indiferencia respecto de las afecciones (*apatheia* / ἀπάθεια) que se relatan en el *Banquete* de Jenofonte invitan a pensar que aplicaba en lo personal el principio de este entrenamiento en su manera de vivir. Al final de cuentas, se podría definir a la moral de Antístenes como la síntesis de estos dos componentes: el racionalismo socrático, que insiste en la sabiduría práctica (*phronesis* / φρόνησις), por una parte, y la fuerza (*iskhys*) de Heracles, por la otra.

El único de todos los socráticos que recibió elogios del antiplatónico feroz que fue Teopompo (siglo IV a.C.), Antístenes fue apreciado por Cicerón, Dión de Prusa y Epicteto. Y, en el siglo IV d.C., Juliano y Temistio conocían sus escritos.

3.2. Diógenes

Diógenes nació, probablemente, a fines del siglo V a.C., en Sínope, una colonia de Mileto situada sobre el Ponto Euxino. Era hijo de un cierto Hicesio, a quien se acusa de haber falsificado la moneda de la ciudad, infracción de la que Diógenes habría sido cómplice (DL VI, 20-21). Los catálogos de sus escritos que han llegado hasta nosotros nos sumen en la perplejidad. Un anónimo citado por Diógenes Laercio le atribuye trece diálogos, cartas y siete tragedias. Pero Sosícrates de Rodas y Sátiro afirman que ninguna de las obras de Diógenes era auténtica. Sotión atribuyó a Diógenes la paternidad de catorce escritos, pero le niega la de la *República* (*Politeia*) y la de las tragedias. No se puede seguir a Sotión en este punto, puesto que dos papiros de Herculano (PHerc 155 y Pherc 339) nos conservan una obra *Sobre los estoicos*, donde Filodemo recuerda ciertos puntos fuertes de la *República* de Diógenes y evoca por lo menos tres de sus tragedias.

Sigue en disputa la cuestión de saber si Diógenes fue discípulo de Antístenes. Pero no cabe ninguna duda de que fue en Atenas que tomó el atavío característico de los cínicos y practicó su modo de vida (DL VI, 21-23).

El sabio, según Diógenes, sigue siendo "el que sabe lo que es necesario decir y lo que es necesario hacer" (Eliano, *Historia variada* IV, 70). Pero, a diferencia de Antístenes, hace tabla rasa con la lógica y la física. Sabe solamente qué es la virtud y qué es el vicio. Sabe también que entre vicio y virtud sólo hay indiferentes (Diógenes Laercio VI, 105). ¿Se puede todavía hablar de intelectualismo a propósito de Diógenes? A diferencia de un entrenamiento de tipo intelectual que aspirara a la adquisición de un saber y que, por lo tanto, necesitaría largo tiempo y exigiría un largo aprendizaje, la ascesis cínica se define como una vía corta hacia la virtud y, de ese modo, hacia la felicidad. En Diógenes, la virtud parece haber relegado a un segundo nivel a la razón; lo esencial de la moralidad reside en la fuerza originada en el entrenamiento y que permite el paso al acto (Diógenes Laercio VI, 34). Dicho esto, Diógenes no rechaza la educación (*paideia* / paide...a), pero la educación que propone es una educación para el sufrimiento y para la virilidad, una educación de la voluntad basada en el dominio del cuerpo. Así, Heracles pasa a ser el modelo por excelencia. De Antístenes, Diógenes abandona el racionalismo y conserva la fuerza (*iskhys*). Esta es, en gran medida, la razón por la cual Diógenes no retrocede ante los excesos en actos y en palabras: en particular en su *República*, denuncia la inutilidad de las armas, sugiere que los huesecillos reemplacen a la moneda y propone la antropofagia, la comunidad de las mujeres y de los niños, la total libertad sexual e incluso el incesto. Por haber abandonado todo racionalismo y negar toda medida en su manera de vivir y de comportarse, Diógenes puede ser considerado como un "Sócrates que se volvió loco", según la expresión atribuida a Platón (DL VI, 54).

Mónimo y Onesícrito, en particular, habrían sido discípulos de Sócrates.

3.3. Crates

Crates de Tebas, el discípulo de Diógenes, mantuvo, según parece, la necesidad del entrenamiento físico que asegura la salud del cuerpo y la resistencia frente a los placeres (Diógenes Laercio VI, 92). Para él, el adiestramiento corporal se orientaba, en última instancia, hacia una finalidad moral: el menosprecio de los placeres y la práctica de la virtud. De hecho, al igual que su maestro, Crates estimaba que el entrenamiento del alma pasaba por el del cuerpo. Pero Crates mostraba en esto menos dureza que Diógenes, mucho de humanidad y de filantropía (Apuleyo, *Floridas* XXII, 1-4). Y se le atribuye una producción literaria abundante, en particular en el ámbito poético. Su esposa Hiparquia, hermana de su discípulo Metrocles, habría tenido que adoptar el mismo modo de vida que él.

Se puede decir que el cinismo, sobre todo tal como lo encarna Diógenes, se presenta como un movimiento contestatario, que procura revertir los valores compartidos, primero en Atenas y luego en Roma, en los dominios de la moral popular, de la política, de la religión y de la filosofía.

La forma más evidente y más cruda de este cuestionamiento es el desafío social que los cínicos llevan a la práctica todos los días mediante su comportamiento. El filósofo lleva la barba y los cabellos largos y sucios, anda descalzo y no se separa de su manto (*tribon*) mugriento y de su bastón. Come, orina, se masturba y se une sexualmente con su compañera en público.

Diógenes no se conforma con lanzar invectivas contra los poderes de turno. Revaloriza los calificativos de "sin familia" (*an-oikos*/ἄν-οικος) y de "sin patria" (*a-polis*/ἄ-πολις), al preconizar la abstención respecto de todo compromiso familiar, social y político. Tal abstención se imponía desde el instante en que rechazaba la ley (*nomos*) y prefería a ésta la naturaleza (*physis*), para reivindicar así el género de vida de Heracles, vida esta que tendía a la abolición de todos los tabúes que fijaban límites a los comportamientos de quienes querían vivir en comunidad.

En el dominio religioso, Diógenes no se presenta como un ateo, sino como un agnóstico. Por considerar que la idea de dios no encuentra pruebas ni en la experiencia ni en el razonamiento, estima que está en contradicción con el desapego respecto de las afecciones (*apatheia*/ἀπάθεια), considerado como el fin del hombre.

Incluso si se pone entre paréntesis la idea de dios, es posible hallar refugio detrás de una doctrina, de certidumbres filosóficas. Pero Diógenes prefiere los actos a los razonamientos sutiles. Únicamente la ascesis, un adiestramiento físico que se puede comparar al entrenamiento del atleta, se encuentra en condiciones de asegurar la felicidad del hombre.

La vía cínica hacia la virtud es una vía corta, porque implica como condición previa el rechazo de dos de las tres partes de la filosofía, la lógica y la física, así como de los conocimientos generales considerados como inútiles e innecesarios (Diógenes Laercio VI, 103-104; cf. VI, 27-28 y VII, 73). Esta vía fuerza al hombre a enfrentarse de inmediato con sus dos peores enemigos, el placer y el sufrimiento. El tema del atajo hacia la virtud habría de convertirse, poco a poco, en un verdadero lugar común, utilizado para caracterizar al método educativo de los cínicos.

¿Pero qué fin persigue esta vía corta? La respuesta a esta pregunta es lo que permitía definir, en el mundo helenístico, la especificidad de unas escuelas filosóficas en relación con las demás. En la doxografía que Diógenes Laercio consagra al cinismo, puede leerse: "Los cínicos sostienen además

que el fin consiste en vivir según la virtud, como lo dijo Antístenes en su *Heracles*" (VI, 104). Otro testimonio permite completar la definición precedente: "El objeto y el fin que se propone la filosofía cínica, como, por otra parte, toda filosofía, es la felicidad. Ahora bien, esta felicidad consiste en vivir conforme a la naturaleza y no según las opiniones de la muchedumbre" (Juliano, *Contra los cínicos ignorantes* [*Discursos* IX], 13, 193 D). El objeto de la filosofía para los cínicos es, pues, la felicidad que se identifica con la vida según la naturaleza, lo que implica el rechazo de las opiniones de la muchedumbre. Cuando llega a desembarazarse de las opiniones de la multitud, el sabio cínico es "autárquico", puesto que no tiene necesidad de riquezas, ni de la civilización ni de los favores de la suerte. Como no aspira a nada que le sea exterior, no se lo puede despojar de nada que comprometa su felicidad. Se puede decir, pues, que los cínicos transforman el dominio de sí (*enkrateia*/ἐγκράτεια) socrático en autarquía (*autarkeia*/αὐτάρκεια).

El filósofo cínico está convencido de que la infelicidad del hombre depende, en gran parte, de la civilización en la que está atrapado y que hace del placer el criterio de la felicidad. Por lo tanto, no rechaza el placer en sí, sino que constata que los placeres de la vida civilizada son reprensibles, puesto que estos placeres van siempre acompañados de una parte de dolores; por otra parte, "cuando un hombre se entrega al placer, termina por no ser capaz de percibir la sensación de placer y se ve obligado a recurrir a procedimientos cada vez más costosos" (Dión Crisóstomo, *Discursos* VI, 11-12). El hombre sometido al placer ya no tiene más la fuerza para afrontar al segundo adversario que lo amenaza, o sea el sufrimiento (Clemente de Alejandría, *Stromates* II, 20, 196). Ahora bien, esta lucha contra el sufrimiento habría de tomar el lugar central en el estoicismo. De ahí la necesidad de reconocer una filiación real entre el cinismo y el estoicismo, incluso si el estoicismo se disocia del cinismo en puntos fundamentales.

Entre los sufrimientos, es necesario distinguir dos tipos. Los sufrimientos "últimos", las pruebas que agobian al hombre quienquiera sea: enfermedad, muerte, etcétera. Y los sufrimientos del adiestramiento, que el filósofo asume para ser capaz de afrontar, cuando llegue el momento, los sufrimientos últimos. La manera de vivir propuesta por el filósofo cínico se basa en la frugalidad y en la satisfacción de sólo las necesidades imprescindibles. Puesto que, al adiestrarse cada día en una extrema simplicidad en la vivienda, el vestido y la alimentación, el hombre termina por adquirir independencia frente al mundo exterior (Diógenes Laercio VI, 105). En el modo de vida que adopta, Diógenes se encamina en la vía de un retorno al estado de naturaleza original, que, a sus ojos, el hombre no debería haber abandonado nunca.

El cinismo estaría privado de uno de sus componentes, si concepción de la ascesis se redujera a la práctica de una vida según la naturaleza. En efecto, incluso después de haberse liberado de los artificios de la civilización, el filósofo no puede ser plenamente feliz, puesto que sigue sujeto a las fuerzas hostiles al hombre que rigen el mundo, que le asignan como destino las enfermedades y la muerte, para no hablar del hambre, la sed, el calor y el frío. Por lo tanto, se impone un nuevo tipo de entrenamiento para precaverse de la naturaleza, que puede tomar la forma del Destino, un adversario implacable. De ahí estos complementos: "En el verano, rueda sobre la arena ardiente, mientras que en invierno se abraza a las estatuas cubiertas de nieve, con lo cual saca provecho de todo para ejercitarse" (Diógenes Laercio VI, 23). "Marchaba descalzo por la nieve" (Diógenes Laercio VI, 34). Esta ascesis es original en que presenta esta doble característica: está al alcance de todos y no se dirige a un grupo selecto. El único criterio de selección es tener el valor de entrenarse.

Y como el cinismo recurre a una vía corta, es mejor entrenarse que perder el tiempo con los libros o en la escuela. Sólo una vida de frugalidad y de sufrimientos permite que el alma, que se ha vuelto indiferente a los golpes de la Fortuna o del Destino, se desprenda de las pasiones. El cínico debe, pues, asumir su soledad en el seno de un universo que no está regido por un *Logos* universal, a la vez Destino y Providencia. Y como es una naturaleza que al mismo tiempo lo condena a sufrir y a morir, y que fija normas a su conducta, debe entrenarse día tras día para negar la adversidad y para preservar en sí un dominio no alterable por nada.

¿La ascesis cínica puede desembocar en una auténtica felicidad? La naturaleza de esta felicidad es fácil de definir: es tranquilidad del alma (Dión Crisóstomo, *Discursos* VI, 60-62), serenidad. Pero Diógenes va más lejos. Afirma que la tranquilidad del alma va acompañada de gozo, de alegría, de placer verdadero (Estobeo IV, 2, 39, 21). En suma, incluso en su rigor, el cinismo se propone como un eudemonismo: "¿Acaso un hombre de bien no querría cada día una fiesta?" (Plutarco, *De tranquillitate animae*, 20; *Moralia*, 477 *c*).

Para transmitir su mensaje, Diógenes, que no podía usar los medios ordinarios de la enseñanza y de la persuasión, elige el choque y la provocación. Probablemente, esta actitud es lo que permitió que el cinismo perdurara durante diez siglos y llegara a ser, en el Imperio Romano, una filosofía "popular", que reclutaba adeptos entre las clases más modestas, incluso si es cierto que un Demónax y un Enomao, en el siglo II, y un Salustio, en el siglo

V, debieron pertenecer a grupos mucho más acomodados, puesto que habían seguido estudios serios.

A pesar de muchos vaivenes, parece, en efecto, que los cínicos habían logrado, bajo el Imperio, encarnar la concepción socrática de una filosofía vivida, en verdad independiente de la adquisición y la acumulación de conocimientos. Dión Crisóstomo, Luciano (en *La muerte de Peregrino*) y más tarde Juliano (en sus discursos *Contra Heracleo* y *Contra los cínicos*) se burlan de esas bandas de cínicos que deambulan por las calles de las grandes ciudades del Imperio, de Alejandría o de Constantinopla. Pero las *Cartas* apócrifas compuestas en esta época y atribuidas a los cínicos, en particular a Diógenes y a Crates, y los largos extractos de los *Charlatanes desenmascarados*, debidos a Enomao y conservados por Eusebio en su *Preparación evangélica*, muestran en forma evidente que el mensaje de los primeros cínicos había subsistido en toda su pureza. Las relaciones entre los cristianos y los cínicos fueron ambiguas. Peregrino fue cristiano antes de convertirse en cínico; Máximo Herón, vástago de una familia de mártires, fue primero amigo y luego enemigo de Gregorio de Nacianzo; el emperador Juliano reprocha a los cínicos su admiración por las admoniciones cristianas; el apologista Justino murió a consecuencia de las maquinaciones del cínico Crescencio; Agustín no soportaba el impudor cínico y Sidonio Apolinar confundía a los cínicos con los epicúreos. Al fin de cuentas, un cristiano podía aceptar la ascesis cínica, pero el fin de la vida (*telos*) seguía siendo, para ellos, el proclamado por Cristo.

Muchas características explican que esta filosofía, que prefiere la acción a la argumentación, que menosprecia la adquisición y la acumulación de conocimientos, que prefiere la naturaleza a la ley y que preconiza el trastrocamiento de todos los valores, haya tenido tal eco en un mundo desencantado y despojado de toda certidumbre, como este en el que vivimos.

Ejemplo de crítica de fuentes

Un testimonio relativo a los cirenaicos

Como intenté hacerlo comprender en mi exposición, uno de los problemas fundamentales en lo que respecta a los cirenaicos reside en la respuesta que se dé a una pregunta: saber si se puede atribuir a Aristipo la doctrina del conocimiento expuesta por Sexto Empírico, en su *Adv. math.* VII, 190-200, y en la que se apoyan las posiciones éticas de los cirenaicos. Traduzco ese pasaje:

[190] Ahora que hemos expuesto la doctrina de la Academia desde Platón hasta estos días, no parecerá extraño, supongo, evocar la posición de los cirenaicos. En efecto, la doctrina de estas gentes se desprende también, parece, de la enseñanza de Sócrates, de la cual procede igualmente la doctrina que es la de Platón y de la Academia.

[191] Y bien, los cirenaicos enseñan que los criterios [de verdad] (*kritèria*) son las afecciones (*pathè*), que sólo se captan las afecciones (*katalambanesthai*) y que sólo ellas no son engañosas, mientras que ninguna de las cosas que producen esas afecciones es "captada" ni se encuentra a salvo del error. Por una parte, en efecto, enseñan ellos, es posible decir que somos afectados por lo blanco y por la dulzura, sin riesgo de caer en el error o de ser refutado; por el contrario, no es posible afirmar que lo que produce la afección es blanco o dulce. [192] Porque puede ocurrir que se perciba como blanco lo que no es blanco y que se perciba como dulce lo que no es dulce. Por ejemplo, en efecto, el que sufre de deslumbramiento o de ictericia recibe de todas las cosas una impresión de amarillo (cf. *Hyp. Pyrr.* I, 101, 126), el que padece oftalmia ve todo rojo, el que fuerza la vista a mirar de costado ve doble, el que delira ve a Tebas y al sol desdoblados (Penteo, en Eurípides, *Bacantes*, 918). [193] En todos estos casos, incluso si es verdad decir que los sujetos en cuestión experimentan (*paskhousin*) esta afección particular – el amarillo, el rojo o el desdoblamiento, por ejemplo —se tiene costumbre de considerar que es falso decir que la cosa que suscita en ellos un movimiento (*kinoun*) es amarilla, roja o doble. Y por esta razón, es muy razonable (*eulogôtaton*) decir que no se puede aprehender nada más que las afecciones que nos son propias. A partir de allí, es necesario tomar por adquirido que lo que aparece (*phainomena*) son o bien las afecciones o lo que produce las afecciones. [194] Ahora bien, si se sostiene que lo que se nos aparece son las afecciones, es necesario sostener que todo lo que se nos aparece es verdadero y adecuado. Si, por el contrario, consideramos que lo que se nos aparece es lo que produce las afecciones, es necesario decir que todo lo que se nos aparece es erróneo e incomprensible. En efecto, la afección que nos sobreviene no nos revela nada que no sea ella misma. A partir de allí, es necesario también, si uno quiere atenerse a la verdad, decir que lo que se nos aparece es la afección sola, y que la realidad que se encuentra en el exterior y que produce esa afección no se nos aparece, incluso si suponemos que existe. [195] Y por esta razón no tomamos un rumbo equivocado en lo que hace a las afecciones, las que nos son propias en todo caso, mientras que nos encontramos en situación embarazosa en lo concerniente a lo que se encuentra en el exterior. Las primeras son adecuadas, mientras que lo segundo es inadecuado, por ser el alma demasiado débil como para discernirlo según los lugares en que se encuentre, los movimientos y los cambios que lo afecten y un conjunto de otras

causas. Por consiguiente, los cirenaicos enseñan que tampoco existe un criterio [de verdad] que sea común a todos los hombres, aun cuando se utilicen nombres comunes para designar a esos objetos.

[196] En efecto, todos los hombres califican en común a alguna cosa como "blanco" o como "dulce", pero no poseen en común ninguna afección de "blancura" o de "dulzura". Cada individuo, en efecto, recibe una afección que le es propia, pero sobre el problema de saber si esta afección es producida por alguna cosa blanca en él o en su vecino, nadie puede pronunciarse, ni el individuo en cuestión, porque no ha hecho la experiencia de la afección de su vecino, ni su vecino, porque él no ha hecho la experiencia de su afección.

[197] Puesto que no hay ninguna afección que sea común, es imprudente decir que la cosa que se me aparece de tal modo aparece también de tal modo a quien se encuentra a mi lado. Puede ser, en efecto, que yo esté constituido de manera que sea apto para recibir una impresión de blanco bajo el impacto de lo que viene del exterior, mientras que otro hombre posee un aparato sensitivo constituido de manera que pueda ser afectado de otro modo. Lo que se nos aparece no es, pues, en absoluto común.

[198] Y el hecho de que, en realidad, no recibamos, en razón de la constitución diferente de nuestro aparato sensitivo, los mismos movimientos es evidente tanto en los que sufren de ictericia o de oftalmia como en los que se encuentran en condición normal. En efecto, del mismo modo en que unos reciben de la misma cosa una impresión de amarillo, otros una impresión de rojo y todavía otros una impresión de blanco, tampoco los que se encuentran en condición normal reciben de las mismas cosas impresiones idénticas, en razón de la diferencia de constitución de sus órganos de los sentidos; el que tiene ojos claros, el que tiene ojos grises y el que tiene ojos negros no recibirían las mismas impresiones. Lo que hace que demos a las cosas nombres comunes, incluso si tenemos afecciones que nos son propias.

[199] Lo que esas gentes dicen de los fines [del hombre] se encuentra en una relación de correspondencia con lo que dicen de los criterios [de verdad]. En efecto, las afecciones interesan también a los fines [del hombre] (cf. *Hypoth. Pyrr.* II, 1, 25). Entre las afecciones, en efecto, unas son agradables, otras desagradables, todavía otras están entre las dos. Y las impresiones desagradables son, dicen ellos, males que tienen por término un dolor; las impresiones agradables son bienes que infaliblemente tienen por término un placer; y las impresiones que se encuentran entre las dos no son ni bienes ni males y no tienen por término ni un bien ni un mal.

[200] Para todo lo que existe, pues, los criterios y los fines son afecciones y nuestro modo de vida depende de ellas, enseñan ellos, pues nosotros extraemos de ellas evidencia y apetencia, la evidencia en función de las demás afecciones y la apetencia en función del placer.

[201] Tales son las opiniones de los cirenaicos que reducen el criterio de verdad a un dominio más restringido que los platónicos. Mientras que estos últimos hacen de aquel un compuesto de evidencia y de razón, los primeros en efecto lo reducen a la evidencia y a las afecciones.

Este pasaje de Sexto Empírico exige una lectura atenta.
Su estructura es bastante clara.

Introducción (190):

Como proceden de la enseñanza de Sócrates, los platónicos y los cirenaicos pueden relacionarse.

Desarrollo:

A) Criterio de verdad, las afecciones:
—afirmación (191);
—ejemplos (191-193);
—"traducción" en términos escépticos (193-195);
—consecuencias: comunidad de nombres, pero no de afecciones (195-199)
B) Fin (*telos*) de la vida (199-200).

Conclusión (200):

Diferencia entre el criterio de verdad para los platónicos y los cirenaicos (200).

Sexto habla de los cirenaicos inmediatamente después de haber evocado a los académicos y se justifica haciendo notar que la escuela cirenaica tuvo su origen en las enseñanzas de Sócrates, de las que derivan también la escuela de Platón y de sus sucesores, vale decir, la Academia (190). Se vuelve a encontrar aquí esa voluntad de trazar un cuadro de sucesiones de filósofos.

Sexto Empírico agrega de inmediato: "Y bien, los cirenaicos enseñan que los criterios [de verdad] (*kritèria*) son las afecciones (*pathè*), que sólo se captan las afecciones (*katalambanesthai*) y que sólo ellas no son engañosas, mientras que ninguna de las cosas que producen esas afecciones es "captada" ni se encuentra a salvo del error" (§ 191). Uno se encuentra aquí en un contexto académico antiestoico. Para los estoicos, una representación (*phantasia*) es adecuada (*katalpètikè*) y, por lo tanto, verdadera, cuando no va más allá de lo que es dado, cuando se limita a lo que es percibido, sin agregar nada a lo que es percibido; la traducción habitual por "representación comprensiva" da la impresión de que una representación es verdadera cuando "comprende", cuando capta el contenido de la realidad. De allí, es natural que la representación adecuada o, más simplemente, "objetiva" sea considerada como criterio de verdad, puesto que entraña un inmediato asentimiento. Pero aquí se evoca al estoicismo en función de rechazo. En efecto, uno se encuentra en un contexto que vuelve a poner en tela de juicio la certidumbre, compartida por todos los estoicos, de llegar a un conocimiento certero de las realidades exteriores. De este modo, se nos ha conducido del lado de la Academia "escéptica", que acaba de evocar Sexto Empírico, y quizás incluso de Arcesilao, a quien podrían deberse el término (*eulôgotaton*)

utilizado en 193 y, sobre todo, las discusiones concernientes a la cuestión del criterio de verdad, cuestión que retoma Carnéades.

Más significativo todavía es el hecho de que, como lo mostró K. Döring, la sección que va desde la última fase del § 193 hasta la anteúltima frase del § 195 no forma parte de la argumentación de los cirenaicos y que, por consiguiente, el *enthen* con que comienza la última frase del § 195 debe relacionarse con la frase que va de *hèmas* a *dynasthai* del § 293. Esto significa que Sexto Empírico prestó a los cirenaicos argumentaciones que ha tomado del caudal filosófico de su propia escuela, sin que, evidentemente, lo haya señalado. Para él, se trata de recordar que, para un escéptico, el fenómeno constituye el criterio de verdad (cf. *Hyp. Pyrr.* I, 21-23). Luego de recordar que, para los cirenaicos, sólo la afección es verdadera y captable, mientras que lo que produce esa afección no puede ser declarado verdadero y se mantiene inasible, Sexto "traduce" esta posición en términos de la doctrina que expuso, al recordar que lo que aparece, el fenómeno, está del lado del experimentar, que asimila a la afección, y no del lado del producir, que asimila a la causa de la afección; al hacer esto, prepara un acercamiento entre la doctrina de los cirenaicos y la de los *kompsoteroi*, en el *Teéteto*.

He aquí, quizás, por qué, después de un examen atento de los otros testimonios parelelos, K. Döring llega a la conclusión de que el resto del testimonio sobre esta doctrina del conocimiento se remonta a Aristipo y que manifiesta la posición de Aristipo en las disputas entre los socráticos sobre la manera de responder a la pregunta del *ti estin*. La hipótesis quedaría verificada si se pudieran encontrar referencias a esta doctrina en el *Teéteto* de Platón y si, por lo tanto, se pudiera aceptar la opinión de los que identifican esta doctrina con la evocada en el *Teéteto* (156 *a*), doctrina que habría sido enseñada por Protágoras a los *kompsoteroi*. Pero no parece ser este el caso, como lo demuestra G. Giannantoni.

En ese pasaje (*Teéteto*, 156 *a*), la doctrina expuesta por los *kompsoteroi* se basa en el axioma según el cual todo es movimiento. El movimiento mismo presenta dos especies, el hacer (*poiein*) y el padecer (*paskhein*), y cada una de ellas presenta infinitas gradaciones. Al actuar a la par, el hacer y el padecer producen retoños, infinitos en número, pero gemelos, la sensación (visión, audición, olfato) y lo sensible (colores, sonidos, olores). Ninguno de esos retoños presenta una realidad independiente, pues el agente depende del paciente y, recíprocamente, el paciente del agente. Aún más, el que es agente en una situación dada puede convertirse en paciente en otra. Por consiguiente, nada existe por sí mismo, sino que todo deviene: el ser se disuelve en el devenir.

¿Por qué entonces poner en funcionamiento esta sutil metafísica del devenir, que deja abierta la posibilidad de que el sujeto conozca alguna cosa del objeto, si se afirma que sólo las afecciones pueden ser adecuadas? De ahí la sospecha: en su *Adv. math.*, Sexto Empírico no propondría un testimonio neutro sobre la doctrina de los cirenaicos, sino una interpretación tendenciosa de esta doctrina, unida a la suposición, por otra parte, de una identificación de los *kompsoteroi* del *Teéteto* con los cirenaicos.

Ahora bien, la sospecha se transforma en certidumbre cuando se relee un pasaje del *Comentario anónimo* sobre el *Teéteto* (152 *b* y sigs.), transmitido en el papiro Berl. 9782, editado por primera vez por Diels y Schubart en 1905, en los *Berliner Klassikertexte* (*BKT*) II, y, más recientemente, en 1995, por D. N. Sedley y G. Bastiani, con una traducción al italiano y un comentario, en *Corpus dei Papiri Filosofici Greci et Latini* (*CPF*), Parte III, Firenze, (Olschki). El autor comenta este pasaje del *Teéteto*: "Ahora bien, ¿qué diremos entonces de este soplo de viento, concebido como único y por relación a sí mismo? ¿Qué es frío o qué no es frío?" (152 *b* 5-6). Luego de recordar la distinción hecha en el *Teéteto* entre el *poieín* y el *paskhein*, el comentario prosigue: "De allí se concluye que los cirenaicos sostienen que sólo pueden captarse las afecciones, mientras que las realidades exteriores no pueden captarse (*othen hoi Kyrènaikoi mona ta pathè phasin katalpèta, ta de exôten akatalpèta*). Que yo me queme, dicen ellos, eso lo capto; pero que el fuego sea de naturaleza quemante, esto no es evidente, porque si el fuego fuera tal, todas las cosas serían quemadas por él" (col. LXV, líneas 29-39). El autor del comentario parece ser un representante del platonismo medio, que habría vivido a fines del siglo I o comienzos del siglo II d.C.; que propone una interpretación de Platón que se remonta a Arcesilao (315/4-241/0) y a la Academia "escéptica".

Como se acaba de ver, Sexto Empírico tiene tendencia a establecer un nexo muy fuerte entre los cirenaicos y la Academia de Platón y de sus sucesores. Este reflejo no es de su exclusividad, puesto que se lo vuelve a encontrar, no sólo en Colotes (IV-III a.C.), sino también en Plutarco (50-120 d.C.) y en Aristocles de Mesina (fines del siglo I a.C. y comienzos del siglo I d.C.). Por lo tanto, resulta por completo natural que, algunas decenas de años después de Aristocles de Mesina, el autor del comentario interprete el pasaje del Teéteto relativo a los *kompsoteroi* como si hiciera alusión a la doctrina del conocimiento de los cirenaicos. ¿Pero de qué cirenaicos se trata? ¿De Aristipo y de sus discípulos inmediatos o de los cirenaicos que polemizaron con académicos como Arcesilao, con estoicos y con epicúreos? Todo induce a creer que la segunda hipótesis es la acertada.

Si tal fuera el caso, esto significa que no podemos estar seguros de nada en lo que respecta a la doctrina de Aristipo y que la doctrina de los cirenaicos, a la que nos dan acceso los testimonios de Aristocles, del *Comentario anónimo* sobre el *Teéteto*, de Plutarco, de Sexto Empírico, es la que fue objeto de discusiones un siglo, por lo menos, después de la muerte de Aristipo; como consecuencia de este hecho, se encuentra fuertemente teñida por el vocabulario y por las ideas de los académicos, los estoicos y los epicúreos. Esta conclusión vale, *mutatis mutandis*, no sólo para los cirenaicos, sino también para los cínicos y para los megáricos.

Más en general, se puede decir que la doctrina de muchos autores filosóficos sólo nos ha llegado "traducida" en el vocabulario utilizado por quienes los mencionan; esta traducción puede hacerse, evidentemente, en el marco de la misma lengua, en particular el griego antiguo. Ahora bien, una traducción de este tipo destruye toda certidumbre, tanto respecto de la expresión original como del verdadero tenor de esa doctrina. De una doctrina expuesta en un vocabulario que no es el suyo, sólo se puede esperar, pues, una imagen deformada. Y es necesario estar consciente de este hecho, para evitar las interpretaciones azarosas y la proliferación de hipótesis.

4. Bibliografía de los socráticos

4.1. Megáricos

4.1.1. Ediciones de los fragmentos y los testimonios

Döring K., *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Studien zur antiken Philosophie 2, Amsterdam, Grüner, 1972. Edición utilizada aquí.

Giannantoni G., *Socratis et Socraticorum reliquiae* [1983-1985], 2ª. ed. revisada y aumentada, Napoli, Bibliopolis, 1990, 4 vol.

4.1.2. Traducciones

Montoneri L., *I megarici*, Catania, Symbolon, 1984. [Traducción italiana].

Müller R., *Les Mégariques*, París, Vrin, 1985. [Traducción francesa, utilizada en este capítulo].

4.1.3. Estudios generales

Fritz K. von, art. "Megariker", *Paulys Realenzyklopädie*, supl. V, 1931, col. 707-724. Reimpreso en sus *Schriften zur griechischen Logik*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1978, vol. II, p. 75-92.

Muller R., *Introduction à la pensée des Mégariques*, Bruxelles, Éd. Ousia / París, Vrin, 1988.

Zaslawsky D., *Analyse de l'être. Essai de philosophie analytique*, París, Minuit, 1982. [A pesar de su título, este libro sigue siendo una obra esencial para el que quiera comprender los mecanismos y el interés de los argumentos megáricos].

Aristóteles, *Les Réfutations sophistiques*, introducción, traducción y comentario por Louis-André Dorion, París, Vrin, 1995.

4.1.4. Sobre algunos filósofos en particular

Praechter K., art. "Stilpon", *Paulys Realenzyklopädie* III A 2, 1929, col. 2525-2533.

Humbert J., *Socrate et les petits Socratiques*, París, PUF, 1967. [Sobre Euclides, 272-277].

Sedley D., Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 23, 1977, 74-120.

Giannantoni G., Aristotele, Diodore Crono e il moto degli atomi, *Siculorum Gymnasium* 33, 1980, 125-133.

Knoepfler D., *La "Vie de Ménédème d'Érétrie" de Diogène Laërce. Contribution à l'histoire et à la critique du texte des "Vies des Philosophes"*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 21, Basel, 1991.

4.1.5. Sobre algunos problemas en el dominio de la dialéctica o de la lógica

Koyré A., *Épiménide le menteur*, París, Hermann, 1947.

Schuhl P. M., *Le dominateur et les possibles*, París, PUF, 1960.

Blanché R., Sur l'interprétation du *kurieuon logos*, *Revue philosophique*, 1965, 133-149.

Giannantoni G., Il *kurieuon logos* di Diodoro Crono, *Elenchos* 2, 1981, 239-272.

Wheeler S. C., Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments, *American Philosophical Quaterly* 20, 1983, 287-295.

Vuillemin J., *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, París, Minuit, 1984.

Sedley D., Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 23, 1977, 74-120.

Se consultarán también los artículos sobre "Alcimos", "Alexinos", "Aristide", "Aristote", "Bryson", "Cleitarque, "Clinomaque", "Diocleidès de Mégare", "Denys de Chalcédonie" y "Diodore Cronos", en el *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I y II.

4.2. Cirenaicos

4.2.1. Textos

Giannantoni G., *I Cirenaici. Raccolta delle fonte antiche, traduzione e studio introddutivo*, Firenze, 1958.

Mannebach E., *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden-Köln, 1961.

Giannantoni G., *Socratis et Socraticorum reliquiae* [1983-1985], 2ª. ed. revisada y aumentada, Napoli, Bibliopolis, 1990, 4 vol.

4.2.2. Estudios generales

Humbert J., *Socrate et les petits Socratiques*, París, PUF, 1967.

Gosling J. C. B. y Taylor C. C. W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Döring K., *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur-Mainz, Abhandlungen der Geisters-und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 10, 1992, 161-192.

4.2.3. Estudios particulares

Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae, col. M. Winiarczyk, Leipzig, Teubner, 1981.

Tsouna McKirahan Voula, The cyrenaic Theory of Knowledge, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, 1992, 161-192.

Laks André, Annicéris et les plaisirs psychiques. Quelques préalables doxographiques, *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, ed. por J. Brunschwig y M. C. Nussbaum, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.

Se consultarán también los artículos "Aristippe", "Annicéris", "Arété" y "Diagoras de Mélos", en el *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I y II.

4.3. Cínicos

4.3.1. Ediciones y traducciones

Giannantoni G., *Socratis et Socraticorum reliquiae* [1983-1985], 2ª. ed., Napoli, Bibliopolis, 1990, 4 vol.

Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages, nueva edición revisada, corregida y aumentada, Philosophica 35, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988. Versión reducida, con una introducción de M.-O. Goulet-Cazé, en el Livre de Poche, 1992. [Para utilizar con prudencia].

Antisthenis fragmenta, al cuidado de F. Decleva Caizzi, Collana di testi e docum. per lo studio dell'Antichità XIII, Milano, Istituto ed. cisalpino, 1965, 165 p.

Goulet-Cazé M.-O., L'Ajax et l'Ulysse d'Anthisthène, *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1992, 5-36. Edición, traducción y comentario.

Billerbeck M., *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Philosophia antiqua 36, Leiden, Brill, 1979.

Dorandi T., Filodemo. *Gli Stoici* (Pherc 155 e 339), *Cronache Ercolanesi* 12, 1982, p. 91-133. [Edición, traducción y comentario de los testimonios sobre la *República* de Diógenes en la obra *Sobre los estoicos* de Filodemo. Obra esencial].

Epiktet. Vom Kynismus, compilado y traducido con un comentario de M. Billerbeck, Philosophia Antiqua 34, Leiden, Brill, 1978.

Teletis reliquiae, recogidas por Otto Hense, 1889, 2ª. ed., Tübingen, Hildesheim, 1909, CXXIV-107 p. Reimpreso en 1969.

Bion of Borysthenes. Una colección de los fragmentos, con introducción y comentario por J. F. Kindstrand, Acta Univ. Uppsal. Studia Graeca XI, Uppsala, 1976, XII-310 p.

Müseler Eike, *Die Kynikerbriefe*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. 6: *Die Überlieferung*, Bd. 7: *Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, Paderborn, 1994.

The Cynic epistles, un estudio editado por A. J. Malherbe, Missoula [Montana], Scholars Press, 1977, VII-334 p.

Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius, trad. del griego y del latín por A.-J. Festugière, Bibliothèque des textes philosophiques, París, Vrin, 1978, 132 p.

Teles, the cynic teacher, edición y traducción por E. N. O'Neill, Missoula [Montana], Scholars Press, 1977, XXV-98 p.

4.3.2. Estudios

Dudley D., *History of Cynism from Diogenes to the 6th cent. AD*, London, Methuen, 1937 / Hildesheim, Olms, 1967, 224 p.

Goulet-Cazé M.-O., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce* VI, 70-71, París, Vrin, 1986. [Punto de partida recomendado, en especial para el estudio de Diógenes].

Goulet-Cazé M.-O., Le cynisme à l'époque impériale, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36, 4, 1990, 2720-2833. [Estado de la cuestión].

Hoistad R., *Cynic hero and cynic king. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, Lundeqvist, 1948, 233 p.

Rankin H. D., *Sophists, Socratics and Cynics*, London, Croom Helm, 1983, 264 p.

Sayre F., *Diogenes of Sinope. A study of Greek Cynicism*, Baltimore, Furst, 1938, 142 p.

Sayre F. M., *The Greek Cynics*, Baltimore, Furst, 112 p.

Schmueli E., Modern Hippies and ancient Cynics. A comparison of philosophical and political developments and its lessons, *Cahiers d'histoire mondiale* 12, 1970, 490-514.

4.3.3. Compilaciones

Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie, ed. M. Billerbeck, Amsterdam, Grüner, 1991.

Le cynisme et ses prolongements, bajo la dirección de Marie-Odile Goulet-Cazé y Richard Goulet, Paris, PUF, 1993. Se trata de las actas del Coloquio internacional del CNRS que se realizó en París, del 22 al 25 de julio de 1991. En razón de la importancia de esta compilación, se proporciona un listado de los artículos:

Pépin J., "Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère", 1-13.

Giannantoni G., "Antistene fondatore della scuola cinica?", 15-34.

Brancacci A., "Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène", 35-55.

Dorandi T., "La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique", 57-68.

Billot M.-F., "Antisthène et le Synosarges dans l'Athènes des Ve. et IVe. siècles", 69-116. Es necesario completar la lectura de este artículo con la larga nota "Cynosarges", debida al mismo autor e impresa en un anexo de *DPhA* II, 2, 1994, 917-966.

Goulet-Cazé M.-O., "Les premiers Cyniques et la religion", 117-158.

Gigante M., "Cinismo e Epicureismo", 159-224.

Muckenstrum C., "Les Gymnosophistes étaient-ils des Cyniques modèles?", 225-239.

Griffin M.-T., Le mouvement cynique et les Romains: attraction et répulsion, 241-258.

Moles J.-L., "Le cosmopolitisme cynique", 259-280.

Downing F. G., "Cynics and early Christianity", 281-304.

Jones Chr. P., "Cynisme et sagesse barbare: Le cas de Pérégrinus Proteus", 305-317.

Billerbeck M., "Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien", 319-338.

Bouffartigue J.," Le cynisme dans le cursus philosophique au IVe. siècle. Le témoignage de l'Empereur Julien", 339-358.

Follet S., "Les Cyniques dans la poésie épigrammatique à l'époque impériale", 359-380.

Jouan F., "Le Diogène de Dion Chrysostome", 381-397.

Hammerstaedt J., Le cynisme littéraire à l'Époque impériale, 399-418.

Dorival G., "L'image des Cyniques chez les Pères grecs", 419-443.

Branham R. B., "Diogenes Rhetoric and the Invention of Cynicism", 445-473.

Gutas D., "Sayings by Diogenes preserved in Arabic", 475-518.

Niehues-Pröbsting H., Die Kynismus-Rezeption der Moderne. Diogenes in der Aufklärung, 519-555.

Hulin M., "Doctrines et comportements "cyniques" dans certaines sectes hindoues, anciennes et contemporaines", 557-570.

The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy, ed. por R. B. Branham y M.-O. Goulet-Cazé, Berkeley, Univ. of California Press, 1996. [Compilación de artículos importantes].

Se consultarán también los artículos "Antisthène", "Cratès" y "Diogène de Sinope", en el *Dictionnaire des philosophes antiques*, I y II.

Tercera Parte

Platón

MONIQUE CANTO-SPERBER

El filósofo inglés Alfred North Whitehead señalaba: "La manera más segura de caracterizar a la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas al pie de página a Platón". La obra de Platón reúne la mayor parte de los dominios que constituyen, todavía hoy, la disciplina filosófica; en ella se encuentran formulados por primera vez un conjunto de problemas y de doctrinas que los filósofos posteriores volvieron a retomar o a criticar, cada uno a su manera.

He aquí algunos ejemplos. Deseoso de definir las condiciones del conocimiento y de la verdad, Platón mostró que esas condiciones están estrechamente ligadas a la naturaleza de los objetos conocidos y a las facultades que los aprehenden. Él mismo decidió conservar como conocimiento verdadero sólo a un conocimiento racional que tuviera por objeto lo inteligible, mientras que se limitó a asignar al mundo sensible el lugar de un conocimiento verosímil. Esta tesis, retomada por diversas formas de innatismo y de racionalismo, será combatida por las corrientes empiristas, pero la línea divisoria entre el innatismo y el empirismo, que aparece desde la antigüedad y que vuelve a encontrarse en toda la historia de la filosofía, quedó perfectamente bosquejada en Platón. Por otra parte, una tesis de tendencia ontológica se asocia con frecuencia al innatismo. Distingue entre dos dominios de objetos, unos verdaderamente reales, que definen al ser en tanto tal, y otros, provistos de una simple apariencia de realidad. Esta concepción, conocida con el nombre de "dualismo", ha sido el principal punto de referencia de toda la filosofía posterior. Por último, la filosofía moral de Platón y su filosofía política representan la defensa más completa que se haya dado nunca del conocimiento como criterio del bien y de la acción justa. Igualmente, Platón definió el estilo filosófico como el de la búsqueda de la verdad y de la indagación racional. En parte, creó la noción misma de trabajo filosófico, concebido como labor de mediación y de determinación; contribuyó a separar el discurso filosófico del discurso mítico y dio a las tesis ontológicas o a los preceptos morales el carácter de enunciados cuya verdad debe quedar establecida con firmeza y ser reconocida públicamente.

La antigüedad tardía, el pensamiento bizantino, la filosofía del Renacimiento, el idealismo romántico e, incluso, el realismo metafísico contemporáneo están impregnados de platonismo. Por cierto, no siempre resulta fácil reconocer a Platón detrás de estas diferentes formas de platonismo y, a veces, se buscan sin esperanza las tesis o los principios que esas doctrinas de inspiración platónica tendrían en común, tanto entre sí como con el pensamiento de Platón. Un rasgo que se señala con frecuencia, a propósito de la obra de Platón, es que se presta para una diversidad de interpretaciones. Es cierto que se trata de una obra considerable y de una gran riqueza intrínseca. Sobre todo, los recursos de la forma dialogada, que el arte dramático de Platón usa con virtuosismo, hacen que su pensamiento se vuelva a veces ambiguo, a veces difícil de captar. Así, ciertos filósofos pudieron apelar a un Platón místico y religioso, mientras que otros se valieron de un Platón racional y dialéctico. Pero estos son casos extremos. Entre los dos, existe un relativo consenso apoyado en las tesis y los argumentos de los diálogos platónicos; estos últimos permiten definir una actitud filosófica, un núcleo de ideas fuertes, un modo de determinación de los enunciados, que proporcionan una imagen bastante confiable del pensamiento de Platón, aunque a veces diferente, es cierto, de la que se encuentra en el platonismo y en la tradición platónica.

1. Una vida filosófica en una época convulsionada

Platón nació en Atenas en el 428/427 a.C., de uno de los linajes atenienses más prestigiosos. La familia de su padre, Aristón, pretendía descender del último rey de Atenas, mientras que su madre, Perictione, era nieta de un tal Critias —quizás el personaje del *Timeo*— cuyos antepasados se remontaban a un próximo de Solón. El matrimonio tuvo otros tres hijos: Adimanto y Glaucón, los dos hermanos mayores de Platón, que aparecen en la *República*, y una hermana, Potone, que fue madre de Espeusipo, el sucesor de Platón en la Academia. Al quedar viuda, poco después del nacimiento de Platón, Perictione volvió a casarse con Pirilampo, con quien tuvo un hijo, Antifón, el narrador del *Parménides*.

En el momento del nacimiento de Platón, Atenas era todavía la democracia más poderosa, la primera fuerza militar y naval, el foro intelectual y artístico del mundo griego. Después de la grandiosa victoria obtenida sobre los persas a comienzos del siglo V, Atenas había constituido una confederación colocada bajo su dominio y destinada a defender la seguridad de las ciudades griegas. Pero la protección acordada por Atenas a las ciudades aliadas se fue confundiendo cada vez más con una política hecha para pro-

mover las ventajas del imperio ateniense. Dado el prestigio y la grandeza de Atenas, poco caso hacía de los intereses de las ciudades protegidas.

La política de expansión ateniense chocaba, en los años que precedieron al nacimiento de Platón, con las ambiciones rivales de Esparta, ciudad con un gobierno oligárquico. La guerra entre Atenas y Esparta, o "guerra del Peloponeso", estalló en el 431. El conflicto no se limitaba a oponer la liga ateniense a Esparta y sus aliados. También suscitó, en casi todas las ciudades de la alianza, una forma de guerra civil más o menos declarada entre oligarcas y demócratas. Mientras que los demócratas reclamaban el apoyo de la Atenas democrática y, de ese modo, estimulaban el imperialismo ateniense, los oligarcas, que se encontraban entre los defensores un poco inesperados de la independencia de las ciudades, buscaban la protección de Esparta.

Esta guerra civil larvada no estaba totalmente ausente de Atenas en los primeros años de la guerra del Peloponeso, aun cuando el régimen democrático pareciera estar allí establecido con solidez. Sería engañoso concebir este régimen a imagen de nuestras democracias. Porque la democracia ateniense consistía en una democracia directa, sin verdadera representación de intereses o de opiniones; los ciudadanos detentaban en ella el poder legislativo y el judicial, y disponían de un poder real sobre todos los cuerpos oficiales. Una radicalización del régimen (quizá llevada a cabo en forma deliberada por ciertos aristócratas como Pericles) había entrañado, gracias a la práctica de tirar a suertes la atribución de los cargos políticos y la creación de unidades territoriales compuestas, destinadas a quebrar la influencia de las grandes familias, una mayor igualdad entre los ciudadanos.

En los últimos decenios del siglo V, el papel desempeñado por un pequeño número de aristócratas favorables a la democracia se aminora y se asiste, después de la muerte de Pericles en el 430, al ascenso al poder político de un grupo de advenedizos y de demagogos, a quienes sus cualidades retóricas les aseguraban un éxito real en las asambleas populares. Veremos más adelante que la pretendida hostilidad de Platón respecto del régimen democrático se fundamenta, sobre todo, en la crítica de esta nueva clase política ateniense, cuya emergencia es contemporánea de su juventud, y en el carácter populista que impregnaba en ese entonces a la democracia. Las páginas vehementes del *Gorgias* (518 *d*-519 *d*) y de la *República* (VIII, 562 *b*-563 *e*) se dirigen a la evolución reciente de la democracia ateniense, antes que a condenar al régimen democrático.

Del mismo modo, en el curso de la treintena de años que duró la guerra del Peloponeso, se extendió la idea de una cierta relatividad de los modos de

vida y de las costumbres, favorecida por la ampliación del mundo conocido. Además, la difusión de la concepciones convencionalistas (que aparecen expuestas en el pensamiento de Demócrito y, sobre todo, en los sofistas) contribuyó a expandir la idea de que los valores morales y políticos dependen del acuerdo de los ciudadanos o del reconocimiento de las ciudades, y que los criterios de lo justo y del bien, por no tener otra realidad que la que les confiere la comunidad política, varían de una ciudad a otra. Por último, la relativa libertad de palabra, relacionada con la democracia en Atenas, favoreció el desarrollo de las primeras reflexiones críticas sobre la naturaleza y la legitimidad del poder. En los círculos sofísticos, se debatía a cada momento la cuestión de saber si la ley es justa cuando promueve el interés del más fuerte o el de la mayoría.

Durante sus años de formación, sin duda Platón no ignoraba nada de estos debates, de los que, por lo demás, se encuentran numerosos ecos en sus diálogos. Esto explica, sin duda, la actitud filosófica que le hace oponerse muy pronto a las formas del convencionalismo y del relativismo moral, en cuyas aguas se bañaba en la juventud. Porque ese relativismo no era propio únicamente de una corriente intelectual, sino que lo reivindicaban los discursos políticos y lo manifestaba el uso mismo de las palabras. Tucídides recuerda, así, cómo "se cambió hasta el sentido usual de las palabras en las justificaciones que se dan (...) Si alguna vez los juramentos habían marcado un acuerdo (...) no valían más que para el momento" (*Guerra del Peloponeso* V, 82, 4-7). Dos exigencias muchas veces enunciadas en los diálogos son estabilizar las definiciones de los términos y separar la moralidad del consenso y de las convenciones, exigencias que sin duda contribuyeron a definir la orientación filosófica de Platón.

En el 404, la guerra del Peloponeso termina con el desastre naval de Atenas en Aegos Potamos. Platón tenía entonces veinte años. Las fortificaciones de la ciudad quedaron destruidas, arruinado su poder marítimo. Se instala de inmediato en Atenas un régimen tiránico, el régimen de los "treinta tiranos", entre los cuales se contaba el tío materno de Platón, Cármides, y Critias, el primo de su madre. Fue un gobierno sangriento y arbitrario: los demócratas que no huyeron fueron condenados a muerte en una atmósfera de terror. Platón recuerda, en la *Apología de Sócrates* (32 *c*) cómo Sócrates se niega a participar en el arresto de León, ciudadano de Atenas, refugiado en Salamina. El gobierno de los treinta dura menos de un año y, desde el 403, se restablece el régimen democrático. Los demócratas, vueltos del exilio, intentaron luchar contra la persistencia de una guerra intestina entre los partidarios de los tiranos y los amigos de la democracia; luego de haber dado muerte a los personajes más comprometidos, decidie-

ron una amnistía poco menos que general, que no consiguió apaciguar el odio que algunos de ellos continuaron sintiendo contra quienes los habían expulsado y despojado.

¿Cómo afectan a Platón estos sucesos, contemporáneos de su juventud? Se ha visto que Platón era un aristócrata y que algunos de los treinta tiranos pertenecían a su círculo familiar más íntimo. Pero también es necesario agregar que su padrastro (el segundo marido de su madre), Pirilampo, era amigo de Pericles, que, como él, era partidario de la democracia y llevó su entusiasmo por el régimen ateniense hasta el punto de llamar Demos (literalmente, "pueblo") a su propio hijo. Cuando Platón recuerda, en el *Gorgias*, cómo los que gobernaban Atenas habían renunciado a proteger los verdaderos intereses de la ciudad, a la que prefirieron cubrir de obras de arte y de monumentos (519 *a*), este reproche se dirige sobre todo a los hombres políticos salidos de su propia clase y, principalmente, a Pericles, que estaban comprometidos en favor de la democracia. Además, se sospechaba que varios miembros del partido aristocrático (entre ellos Alcibíades) habían mutilado las estatuas de Hermes, para provocar así un atentado a los valores religiosos de la ciudad, y de haber favorecido al partido del enemigo. La complejidad de la personalidad de Alcibíades, familiar de Sócrates, muchas veces evocado en los diálogos platónicos, a la vez héroe de Atenas y traidor a su patria, da una idea de la confusión política y moral en que se desarrolló la juventud de Platón. La política de prestigio llevada a cabo, con menosprecio del bien de la ciudad, por los aristócratas al servicio de la democracia, los manejos de la "juventud dorada", la crueldad interesada del gobierno tiránico y el arribismo de los demócratas contribuyeron, en gran medida, a nutrir la desilusión de Platón. Pero, sobre todo, la disensión y la guerra civil que marcaron la realidad política ateniense de este tiempo reforzaron, sin duda, la idea, enunciada con tanto vigor en la *República*, de que no hay una ciudad sana que no sea ante todo una ciudad *unida* (V, 462 *a-b*; *Leyes*, 628 *a-b*).

A la edad de veinte años apenas, Platón empezó a frecuentar a Sócrates. Deseoso de cumplir la misión que un dios le había prescrito, Sócrates pasaba su vida en examinar a los atenienses y convencerlos de mejorar sus almas. La obstinación que ponía Sócrates en escrutar la manera de vivir de sus conciudadanos, así como las simpatías oligárquicas que se le imputaron, lo hicieron objeto, después del restablecimiento de la democracia en el 403, de una hostilidad cada vez mayor por parte de los atenienses. En el 399, Sócrates fue llevado ante un tribunal que se componía, según parece, de más de quinientos jurados elegidos al azar. Se le acusó de "no reconocer a los mismos dioses que la ciudad, introducir nuevas divinidades y corromper a la juventud" (Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 10). Al encontrárselo

culpable, Sócrates fue condenado a beber la cicuta. Platón tenía entonces veintiocho años; acaba de pasar ocho años decisivos junto a este maestro. Consagrará algunos de sus más bellos diálogos al proceso, a la permanencia en prisión, luego a la muerte de Sócrates: la *Apología de Sócrates*, el *Critón*, el *Fedón*. En el *Fedón*, donde relata los últimos instantes de Sócrates, Platón, luego de haber enumerado a todos los amigos reunidos alrededor del condenado, proporciona este extraño detalle: "Platón estaba ausente por causa de enfermedad" (59 *b*). Al subrayar así su ausencia y su sufrimiento, ¿Platón habría querido dar pruebas de exactitud histórica o bien excusarse por no haber participado de la discusión sobre la inmortalidad del alma o, acaso, borrar el lugar del pintor en el cuadro que acaba de componer? Quizá sea más sensato inclinarse ante todo por lo que han conservado de impenetrables muchas de las reflexiones platónicas.

La muerte de Sócrates concretó para Platón, sin duda, la prueba de un mal político irreductible, ligado a la mayor parte de las formas de gobierno, ya sean democráticas u oligárquicas. De todos modos, este acontecimiento desdichado lo disuadió totalmente del intento de desempeñar en su ciudad el papel político al que lo destinaban su familia y sus alianzas. Su vida en Atenas se mantendrá, en adelante, al margen de la agitación política de la época. El autor de la *Carta* VII, Platón o uno de sus allegados que habla en su nombre, dice así: "Finalmente, comprendo que todos los estados actuales están mal gobernados, puesto que su legislación es casi incurable, salvo enérgicos preparativos, unidos a circunstancias felices ... Por lo tanto, me veo llevado irresistiblemente a elogiar a la verdadera filosofía" (326 *a*).

Los años siguientes se ubican bajo el signo de este nuevo compromiso de vida. Se dice que en el 387 Platón estaba de nuevo en Atenas y que allí fundó la Academia. Pero ¿qué pasó entre ese momento y la muerte de Sócrates, doce años atrás? Lo ignoramos. La tradición biográfica nos habla de una docena de años de viajes, en el curso de los cuales Platón se habría encontrado con todos los grandes pensadores de su tiempo, doce años, también, de estudios, donde se habría iniciado en muchos dominios del saber. Pero no hay dos fuentes que concuerden sobre los lugares visitados, el orden de los viajes o las personas visitadas; se puede pensar que el objeto de estos relatos es principalmente subrayar la profundidad de la formación filosófica de Platón. Gran número de fuentes biográficas están de acuerdo, sin embargo, en mencionar una estadía de Platón en la Magna Grecia (así se designaba al conjunto de las colonias griegas de Italia), donde Platón habría visitado a los pitagóricos y, en particular, a Arquitas de Tarento, a la vez filósofo, matemático y hombre político. En la medida en que las *Cartas* de Platón atestigüen vínculos reales entre Platón y Arquitas (las cartas IX y

XII están dirigidas a Arquitas, y tanto su amistad con Platón como la intervención en su favor se evocan en la *Carta* VII: 338 *c-d*, 339 *d*, 350 *a-b*), se puede, sin duda, acordar un crédito muy grande a este relato. Por intermedio de Arquitas, Platón se habría encontrado, entonces, en contacto con la tradición eléata (representada por los sucesores de Parménides, también originario de Elea) y con los pitagóricos. Por el contrario, es dudoso que Platón haya podido encontrarse, en el curso de este viaje, con Filolao que por esas fechas con seguridad había muerto. En cuanto a la historia relatada por Diógenes Laercio (VIII, 84), según la cual Platón habría conseguido los escritos secretos de Pitágoras y de Filolao, se trata de una fábula que proviene, verosímilmente, de los neopitagóricos, deseosos de acaparar el platonismo al sugerir que el pensamiento de Platón se inspiraba, en su totalidad, en Pitágoras, o bien de los platónicos más tardíos, movidos por el afán de beneficiar a Platón con el prestigio de Pitágoras. Huelga decir que esto resulta en sumo grado dudoso.

"Cuando fui por primera vez a Sicilia, tenía entonces poco menos de cuarenta años" (*Carta* VII, 324 *a*). La aventura siciliana, que marcó con tanta fuerza la madurez de Platón, comenzó, según parece, en el 388. Puede ser que Platón haya respondido a una invitación para visitar la corte del tirano de Siracusa, Dionisio el Viejo o Dionisio I, cuyo poder en la época no tenía igual en el mundo griego. Tal invitación se explicaría por la política de prestigio que Dionisio I llevaba a cabo, con la finalidad de dar un barniz filosófico a su gobierno tiránico. Platón habría intentado, al parecer, convencer a Dionisio para que estableciera en Siracusa una forma de gobierno filosófica, en apariencia, no lo logró, pero consigue, de todos modos, la adhesión indefectible de Dión, a la vez primo y cuñado del tirano. El primer viaje de Platón a Sicilia no dura más que algunos meses y, de hecho, se ignora por qué se lo mandó de regreso. Una anécdota en extremo dudosa informa que Platón, embarcado entonces en un navío espartano, se habría visto obligado a hacer escala en Egina, entonces en guerra contra Atenas. Hecho prisionero y vendido como esclavo, lo habría vuelto a comprar Aniceris, el filósofo afín a la escuela cirenaica.

Platón regresó todavía dos veces más a Sicilia. En la primavera del 366, cuando tenía unos sesenta años, y cinco años más tarde, en el 361, después de la muerte de Dionisio el Viejo. Dión convenció a su amigo filósofo de que el nuevo rey, Dionisio II, que tenía apenas unos treinta años, podía formarse de acuerdo con el modelo del filósofo-rey de la *República*. ¿En realidad creyó Platón que la tiranía siracusana podría transformarse en un reinado filosófico? El autor de la *Carta* VII describe así su estado de espíritu: "Si alguna vez se había dado la oportunidad de hacer realidad mis concepciones

en materia de ley y de régimen político, era el momento de intentarlo. En efecto, no tenía más que convencer a un solo hombre y esto bastaría para asegurar en todo el advenimiento del bien" (328*b-c*). Dionisio II, impaciente por adquirir instrucción y filosofía, reserva de inmediato para Platón una bienvenida halagadora, pero no quiere de ningún modo someterse al modo de vida ascético que Platón preconizaba, ni tampoco seguir sus enseñanzas filosóficas. Esta segunda estadía en Siracusa termina con el destierro de Dión, luego con el regreso de Platón, que de todos modos promete a Dionisio II que regresará, mientras que Dionisio II le promete, a su vez, que hará volver a Dión. En el curso del tercero y último viaje, que tuvo lugar en el 361-360 y que Platón consintió en hacer a cambio de la promesa de Dionisio II, de hacer regresar a Dión del destierro, el filósofo aboga en vano en favor de la causa de su amigo, a quien se le habían confiscado todos los bienes. Pronto privado de toda libertad de movimiento, Platón deberá su salvación a Arquitas (*Carta* VII, 350 *a-b*). En el camino de regreso, Platón vuelve a encontrarse con Dión, en agosto del 360, en ocasión de los Juegos olímpicos. Se niega a unirse a la expedición contra Sicilia que Dión preparaba para destronar a Dionisio, pero parece haberla considerado como legítima. La expedición de Dión fue de inmediato coronada por el éxito, pero, tres años y medio más tarde, en el 354, Dión, que se había vuelto, según parece, insoportable para todos, fue asesinado por Calipo, que era, sin embargo, uno de sus íntimos amigos y había frecuentado también el círculo platónico. La aventura siciliana había durado para Platón alrededor de cuarenta años. Después de los acontecimientos terribles de los años que precedieron a la muerte de Sócrates, esto no podía menos que reforzar su pesimismo político.

Es probable que en el momento de su regreso a Atenas, después de la primera estadía en Sicilia, Platón hubiera escrito ya muchos de sus diálogos. Con seguridad, este es el caso de los diálogos consagrados a defender la memoria de Sócrates, la *Apología de Sócrates*, el *Critón*, el *Eutifrón*; sin duda, también es el caso de los diálogos que critican en forma detallada la actividad de los grandes sofistas y retóricos contemporáneos de Sócrates, como el *Protágoras*, el *Hipias Menor* o el *Gorgias*. Una tradición antigua, retomada por Diógenes Laercio (III, 35), señala que Sócrates, después de que Platón le leyó el *Lisis*, habría exclamado: "¡Por Heracles, cuántas cosas falsas me imputa este joven!". Esta anécdota, sin duda tardía, expresa el reproche que sus adversarios le hacían a Platón, de haber deformado el pensamiento socrático, más que dar cuenta de un juicio del Sócrates histórico.

Sobre todo, el regreso a Atenas es también el momento en que Platón se convierte en jefe de la primera escuela de filosofía creada hasta entonces. La Academia se estableció, a expensas de Platón, según parece, en una

propiedad llena de árboles y regada por fuentes, el jardín del héroe Academo, situado al noroeste de Atenas, sobre la ruta a Eleusis, cerca de Cefiso y de Colono. En el centro del parque se elevaba un gimnasio que llevaba el nombre del patrono del sitio. Platón adquiere de inmediato un parque contiguo para alojamiento de los estudiantes. La Academia ocupa el lugar hasta el reinado de Sila, en el siglo I a.C. Luego se trasladó al interior de la ciudad, al gimnasio llamado de Ptolomeo (Cicerón, *De los fines* V). La escuela tenía un reglamento interno, un presupuesto que consignaba gastos e ingresos. Los locales comprendían salas para los cursos, un *Musaion* o salón reservado a las Musas, así como una biblioteca. La frecuentaban discípulos cuidadosamente elegidos, a quienes se les impartía una enseñanza relacionada con los diversos dominios del conocimiento filosófico. Allí se formaron filósofos como Espeusipo y Jenócrates, Filipo de Opunte, el editor de las *Leyes*, a quien se debe con certeza el *Epinomis*, Heráclides del Ponto, Hermodoro de Siracusa, Corisco, sabios como el matemático Eudoxo de Cnido y el astrónomo Calipo, y también futuros hombres de estado, como Aristónimo (de Arcadia) y Formión (de Elea). Pero el discípulo más famoso de la Academia fue Aristóteles, que permaneció en ella durante veinte años. Algunos de los alumnos más antiguos de la Academia se encargaron luego de una parte de la enseñanza.

El éxito de la Academia, debido en esencia a su programa, fue muy grande, hasta el punto de entrar en rivalidad con la escuela de retórica del logógrafo —es decir, compositor y redactor de discursos— Isócrates. Su ambición era preparar a los jóvenes, mediante una formación científica y filosófica, para que administraran la ciudad con justicia. Al proponerse esa finalidad, la Academia se apoyaba en el ejemplo de Pitágoras, de Parménides (que habría sido el legislador de Elea) y de Protágoras (a quien los habitantes de Turios le habrían pedido una constitución). Según una tradición antigua, reflejada en la *Carta* VI, existieron también estados platónicos, establecidos por antiguos alumnos de la Academia: Atarnea (al oeste de Pérgamo, a orillas del mar), dirigida por Hermias, Aso (al norte de Lesbos) y Escepsis (en la Tróade), gobernadas respectivamente por Corisco y Erasto. Antes de morir, Platón habría designado a Espeusipo, su sobrino, para que lo sucediera a la cabeza de la Academia. ¿Era esto resultado de los procedimientos de designación de rigor en la Academia? ¿Era la elección personal de Platón, que de este modo habría descartado deliberadamente a otros discípulos, entre ellos a Aristóteles?

Platón murió en el 347, a la edad de alrededor de ochenta años. En ese entonces, un mundo está a punto de desaparecer. Durante los últimos cuarenta años de su existencia, Platón asiste a los últimos sobresaltos de la

potencia ateniense. En el 338, como consecuencia de la batalla de Queronea, menos de diez años después de la muerte de Platón, las ciudades griegas vieron sacrificada su independencia al imperio de Filipo, el padre de Alejandro Magno. Esta adhesión al régimen macedónico significó, por así decirlo, el fin de la democracia ateniense. Así como había sido testigo, en su juventud, de la crisis más grave que golpeó al mundo griego, Platón también pudo contemplar, en el curso de su madurez y su vejez, la radicalización y la usura de un régimen político, cuya crítica marcaría con fuerza su pensamiento moral y político, y que le sobrevivió apenas una decena de años.

2. Los diálogos platónicos

Platón es, junto con Epicteto y Plotino, uno de los tres únicos filósofos griegos cuya obra nos ha llegado casi en su totalidad. En el caso de Platón, se padecería más bien una abundancia excesiva. Porque los textos transmitidos bajo el nombre de Platón (42 diálogos, 13 cartas y una colección de definiciones) no fueron todos escritos por nuestro filósofo. Hay acuerdo casi total para rechazar del corpus platónico un conjunto de diálogos llamados "apócrifos" (*Erixias*, *Axíoco*, *Demódoco*, *Sísifo*, *Alción*, *De lo justo*, *De la virtud* y la compilación de *Definiciones*) —plagios o diálogos cuya fecha de composición es bastante tardía, con frecuencia armados con trozos tomados de los diálogos platónicos— o "sospechosos" (*Hiparco*, *Los rivales*, *Segundo Alcibíades*, *Minos*, *Teages*, *Clitofón* y *Epinomis*) que son, probablemente, a causa de una manera de hacer y de los temas bien platónicos, obras de un íntimo de la Academia. Pero, para gran número de otros diálogos, como el *Hipias Mayor*, el *Alcibíades*, el *Epinomis* o incluso las *Cartas*, todavía hay polémicas apasionadas.

Hoy se admite que los diálogos platónicos auténticos se reparten en varios grandes grupos. Se distingue así un período de juventud, que va del 399 al 390, que comprende el *Hipias Menor*, el *Ión*, el *Laques*, el *Cármides*, el *Protágoras*, el *Eutifrón*, el *Hipias Mayor* y, sin duda, la *Apología de Sócrates* y el *Critón*. Estos diálogos preceden o son inmediatamente posteriores a la muerte de Sócrates. Tradicionalmente llamados "socráticos", todos ponen en funcionamiento un método crítico de examen, con el que se destruyen las falsas certezas, sin que siempre pueda proponerse una verdadera definición de las nociones morales consideradas (la sabiduría práctica o *sophrosyne* en el *Cármides*, la amistad en el *Lisis*, el valor en el *Laques*).

Otro grupo de obras comprende los diálogos de transición, compuestos entre el 390 y el 385. Se trata de *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Lisis*, *Menexeno*, *Cratilo*. Estos diálogos son todos más o menos contemporá-

neos de la época en que se fundó la Academia. Se percibe en ellos todavía la influencia del pensamiento socrático, pero también se ven aparecer de manera muy neta los temas propios del pensamiento platónico, como el conocimiento por reminiscencia y la nueva importancia conferida a los conocimientos matemáticos en el *Menón*.

Las obras de la madurez reúnen a los más grandes diálogos de Platón, compuestos sin duda entre el 385 y el 370, en los que se expone el núcleo de su pensamiento. En este grupo se encuentra el *Fedón*, todavía estrechamente ligado a la personalidad de Sócrates, puesto que presenta la última conversación del filósofo, pero que expone la concepción platónica del alma y de su inmortalidad, el *Banquete*, consagrado al amor, la *República*, donde se exponen con gran detalle la reforma de la ciudad y los principios del bien político, y el *Fedro*, donde se asocia la crítica de la retórica con una teoría del alma.

La obra platónica se completa con un último conjunto de piezas, los diálogos de la vejez, compuestos por Platón durante los últimos años de su vida, entre el 370 y el 348. Con frecuencia, se considera que estos diálogos son los más técnicos que escribió el filósofo. Se trata del *Teéteto*, el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político*, el *Timeo*, el *Critias*, el *Filebo*, las *Leyes* y, sin duda, la *Carta* VII. El *Teéteto*, consagrado a la definición del conocimiento, incluye una crítica de las concepciones de Heráclito y de Protágoras. El *Sofista* y el *Parménides* tratan a la vez de ontología y de epistemología, y presentan una reñida discusión con el eleatismo. Platón expone en el *Filebo*, donde el personaje de Sócrates vuelve a ocupar el primer plano, su concepción de la vida buena. El conjunto formado por el *Timeo* y el *Critias* presenta la física de Platón, mientras que las *Leyes* exponen el sistema político más completo que haya concebido la filosofía.

Los diálogos platónicos presentan todos una forma de "drama" filosófico. El origen de esta forma literaria sigue siendo incierto. Aristóteles parece atribuir la invención de este género de imitación en prosa de un diálogo real a un cierto Alexámenes de Estira o de Teos, y compara este modo de expresión con los mimos de Sofrón y de Jenarco (*Poética* I, 1447 *b*; *Retórica* III, 16, 1417 *a*). Quizás Platón habría hecho ya uso de esta forma en la obra literaria, compuesta de tragedias, que una tradición antigua, aunque dudosa, le atribuye, obra que habría destruido en el momento de su encuentro con Sócrates. También es posible que el diálogo platónico se distinga, por su unidad de propósito y la progresión de su curso, del género literario que Aristóteles denominaría *logos sokratikos*, o composición socrática, empleada por otros miembros del grupo socrático, Antístenes, Aristipo, Esquines,

Euclides y Fedón, de los que sólo quedan escasos y breves fragmentos. Sobre todo, este diálogo no se reduce, como habría de ser el caso en Berkeley, Locke o Diderot, a un artificio destinado a aportar mayor vivacidad a la exposición de tesis ya definidas. Estas observaciones permiten deducir que el diálogo platónico es un modo de expresión filosófica sin modelo atestiguado y sin real posteridad.

En los diálogos, Platón rescata una indagación que se deja realmente guiar por los requisitos de la búsqueda de la verdad. El diálogo sigue, en la mayor parte de los casos, un curso sinuoso, que reduce la necesidad de los rodeos y las digresiones, que a veces la ironía convierte en incierto, y donde, sobre todo, no debe computarse el tiempo consagrado a la búsqueda de la verdad. Este "drama", en el que toman parte muchos actores, se centra en el análisis de un problema y puede progresar hacia una resolución o hacia la admisión de que, por el momento, una solución es imposible, lo que Platón designa como "aporía". Pero el diálogo sirve tanto para ilustrar una actitud como para resolver una cuestión filosófica. En este sentido, vale como protréptico— literalmente, como medio para volverse hacia alguna cosa —y como modelo ejemplar del pensamiento filosófico. Los diálogos platónicos, en su mayoría, se dedican a un objeto particular (una virtud, como la piedad en el *Eutifrón* y la justicia en la *República*; una disciplina, como la retórica en el *Gorgias*; una realidad psicológica, como el amor en el *Banquete* o el placer en el *Filebo*) cuya naturaleza se somete a examen. Con frecuencia, Sócrates aparece como el maestro de la discusión, el que plantea las preguntas, critica las respuestas aportadas y se muestra como experto en ese arte del diálogo que Platón llama "dialéctica". En el *Sofista* y en el *Político*, Sócrates cede su lugar a la figura enigmática del Extranjero de Elea y, en las *Leyes*, a la del Ateniense. Pero nada autoriza a considerar a los diálogos como imitaciones de escenas o de conversaciones reales, ni siquiera de los hechos o los gestos de Sócrates (como parecen serlo más, por ejemplo, los diálogos que Jenofonte dedicó a Sócrates: *Los memorables*, el *Banquete*, la *Apología de Sócrates*). Los pocos anacronismos que parecen estar presentes en los diálogos, la precisión con que se disponen los diferentes niveles de relatos (es necesario releer los preámbulos del *Banquete* o del *Parménides*), el estilo perfectamente adaptado a los fines de ejemplaridad perseguidos dan testimonio del hecho de que los diálogos han sido objeto de una composición perfectamente deliberada, a veces hasta en el más ínfimo detalle.

Por último, una palabra sobre la forma en que se nos ha transmitido el texto platónico. Hemos visto que la obra de Platón fue objeto de muchas "ediciones" en el curso de la antigüedad. Evidentemente, no se trata de

"edición" en el sentido que adquirirá este término después de la invención de la imprenta en el siglo XV. Los eruditos de Alejandría cuidaron, ante todo, de perfeccionar un ejemplar fiel de la obra (Platón habría corregido personalmente las copias de la Academia) y de ordenar en él los diferentes elementos, con la finalidad de que el conjunto del texto pudiera volver a copiarse y difundirse íntegro o en forma de extractos. El mantenimiento, en Bizancio, durante toda la Edad Media, de una fuerte tradición platónica permitió que nuestro conocimiento de Platón no fuera mucho más fragmentario de lo que es. Tal permanencia del platonismo en Bizancio está igualmente en el origen de la tradición manuscrita que nos permite hoy tener un conocimiento seguro del texto platónico.

Los dos manuscritos más antiguos que poseemos de los diálogos de Platón, que se remontan a fines del siglo IX y provienen de un arquetipo neoplatónico del siglo VI, dan testimonio de la importancia del renacimiento literario que se produjo alrededor del patriarca Focio, deseoso de hacer caligrafiar y revisar cuidadosamente las copias de los antiguos manuscritos. El más antiguo de estos manuscritos, que data de fines del siglo IX, y el más bello, se conserva en la Biblioteca Nacional de París (se lo denomina *Parisinus*, 1807; en los aparatos críticos que acompañan a las ediciones del texto platónico, se lo designa con la letra A). Pero sólo la segunda mitad del corpus platónico (con el *Timeo*, la *República* y las *Leyes*) se conserva allí (se dispone, sin embargo, de una excelente copia, dos siglos posterior, de la primera parte, conservada en la Biblioteca de San Marco de Venecia: es el *Marcianus*: sigla T). El segundo manuscrito del siglo IX, poco menos que completo, se encuentra hoy en la Biblioteca de la Universidad de Oxford (es el *Bodleianus*, 39, designado con la letra B, llamado también *Clarkianus*). Existe además una veintena de otros manuscritos, más o menos completos y más o menos tardíos, así como papiros, que datan desde el siglo III a.C. hasta el siglo III d.C.

La obra de Platón fue citada y comentada en toda la antigüedad. Cicerón tradujo el *Protágoras* y el *Timeo* (apenas subsisten algunos trozos de estas traducciones) y adaptó la *República* (véase *De Republica* VI). Plutarco, escritor de los siglos I-II de nuestra era, se hizo propagador de un platonismo ecléctico (*Sobre la generación del alma según el Timeo*, *Diez cuestiones platónicas*), como el médico filósofo Galeno (siglos II-III), autor de un libro sobre *Las doctrinas de Hipócrates y de Platón*, y de un comentario, del que, por así decirlo, no queda nada, sobre las doctrinas médicas del *Timeo*.

Pocos comentarios antiguos de los textos de Platón han llegado hasta nosotros. Si bien el comentario anónimo del *Teéteto* se remonta al siglo II de nuestra era, los comentarios de Proclo, de Hermias y de Olimpiodoro son más tardíos (siglos V y VI). Parece que, gracias al comentario sobre el *Timeo* escrito por un cierto Calcidio (comentario trunco, del que sólo poseemos una versión latina parcial, acompañada de una traducción latina de una parte del texto griego del diálogo), la Edad Media, en Occidente, conoció el pensamiento de Platón. El origen de este comentario del *Timeo* sigue siendo obscuro. Calcidio, autor neoplatónico del siglo IV, se habría inspirado quizás en un escrito de Porfirio, influido él mismo fuertemente por una interpretación estoica, sin duda debida a Posidonio, del *Timeo* de Platón. Sin embargo, sigue siendo bastante misteriosa la razón por la cual los pensadores de la Edad Media occidental sólo conocían el *Timeo*, diálogo consagrado a explicar la constitución del mundo físico, mientras que, al mismo tiempo, la civilización bizantina se nutría en su totalidad de platonismo. La traducción latina de Marsilio Ficino revela por primera vez al mundo occidental, en 1483-1484, el conjunto de la obra platónica. La primera edición del texto griego de Platón sólo verá la luz treinta años después (en Venecia, por obra de Aldo Manucio). Algunos decenios más tarde, en 1578, este texto, acompañado por la traducción latina de Jean de Serres (Serranus), será establecido y editado en forma casi definitiva por el humanista Henri Estienne. La disposición del texto griego en la edición de Estienne (dos columnas, divididas a su vez por medio de índices *a*, *b*, *c*, *d*, *e*) es el origen de la manera en que se dan, todavía hoy, las referencias al texto platónico. En todas las ediciones modernas, el texto incluye la numeración de las columnas y sus subdivisiones.

3. La Academia y la enseñanza oral de Platón

En el curso de los últimos decenios, se ha registrado mucho interés por la vida intelectual de la Academia y, en particular, en la modalidad de la enseñanza que allí se habría impartido. Cuando Platón fundó su escuela de filosofía, era ya autor de una obra filosófica importante. Pero lo esencial de sus diálogos se compuso en el curso de los años en que dirigía la Academia, en la segunda mitad de su vida. Como se saben muy pocas cosas sobre la enseñanza filosófica que se impartía en la Academia, se puede tener la tentación de pensar que las cuestiones abordadas en los diálogos y la manera en que allí se las trata formaban una parte de los contenidos de la enseñanza. También es probable que la discusión de tipo socrático o las investigaciones vivas desarrolladas en común por el maestro y el discípulo, que evocan con tanta fuerza las últimas páginas del *Fedro* (275 *c*), desempeña-

rían allí papeles importantes; debían manifestar la misma libertad de investigación, la misma negativa a la coacción o el mismo deseo de no renunciar nunca a un tema, por trivial que fuera, si ofrece buen material para llevar a cabo el análisis dialéctico, que recomendaban los diálogos (*Político*, 266 *d*). Sin duda, los estudiantes de la Academia también usaban libros, pero que consistían, sobre todo, en ayuda memorias y resúmenes destinados a guiar al razonamiento, incluso en modelos de cuestionamiento filosófico, concebidos para un público más amplio, más que en manuales, recopilaciones de doctrinas o procedimientos de exposición, muy apreciados, por el contrario, por los maestros de retórica. Por otra parte, es muy probable que se haya impartido en la Academia una enseñanza doctrinal, desarrollada en forma de una exposición continua.

La existencia de una enseñanza oral de Platón parece estar históricamente atestiguada, entre otros por la afirmación de Aristóteles, que en la *Física* IV, 209 *b*, habla de *agrapha dogmata* (o doctrinas no escritas) de Platón (evocadas de una manera que parece permitir que se reconozca en ellas la doctrina del *Timeo*), y por lo que se denomina "tradición indirecta", formada en esencia con los testimonios de los comentaristas aristotélicos y de los miembros de la Antigua Academia. Según el testimonio de Aristóteles (*Metafísica* A, 6, 987 *b* 10, y el conjunto de los libros M y N), Platón habría admitido que las Ideas o Formas-números derivan de dos principios, realmente primeros, el Uno y la Díada indefinida, que son los principios de los seres. Al término de esta reducción categorial, Platón habría distinguido los seres en sí, que corresponderían a las Formas, y los seres relativos, que corresponden a las cosas sensibles (Alejandro de Afrodisia, *Comentario sobre la* Metafísica *de Aristóteles*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1895 = Sobre el bien, fr. 2, Ross; Teofrasto, *Metafísica* III, 6 *a* 15). Las cosas matemáticas, a la vez aritméticas y geométricas, se sitúan, en cuanto tales, entre lo sensible y las realidades inteligibles. Luego de haber conseguido esta descomposición de lo real, Platón efectuó también la operación opuesta donde, por intermedio de los números constituidos a partir del Uno y de la Díada indefinida, muestra de qué manera se constituye el mundo sensible. Sin embargo, se debe subrayar que, con excepción de los dos pasajes en que se cita a Platón por su nombre, Aristóteles atribuye estas doctrinas a los "platónicos". Por lo tanto, queda abierta la cuestión de saber si Aristóteles da cuenta de una enseñanza de Platón, si evoca el contenido de las discusiones que no dejaron de sucederse en la Academia o si reconstruye así las posiciones de otro miembro influyente de la Academia, como Jenócrates.

Por lo demás, que una parte del pensamiento de Platón haya sido objeto de tal enseñanza oral se desprende con bastante naturalidad del hecho de

que el mundo en que vivía Platón no era todavía el lugar de una civilización de la escritura. La belleza, incluso la perfección, de los textos antiguos no debe hacernos olvidar de que la obra escrita está estrechamente ligada a la oralidad. Los libros antiguos siempre se leían en voz alta; lo hacía un esclavo, el autor o bien el lector mismo (Diógenes Laercio III, 35-37) y se sabe del asombro de Agustín al ver que Ambrosio leía en silencio. Por lo demás, es necesario imaginar que las capacidades de memoria y de meditación de los autores antiguos eran considerables: el Sócrates del *Banquete* pasa horas enteras meditando; Plotino, al decir de Porfirio, su discípulo, disponía sus tratados "enteramente en su alma" antes de escribirlos (*Vida de Plotino* 8, 10).

Pero admitir la realidad de una enseñanza oral impartida en la Academia no obliga a considerar que el contenido de esa enseñanza haya sido intrínsecamente diferente de lo que dicen los diálogos ni que fuera más fundamental. Puesto que son dos cosas distintas admitir la existencia de una enseñanza oral paralela a los diálogos y considerar, por otra parte, que esta doctrina no escrita es la única que recoge lo esencial de la filosofía de Platón, de la que los diálogos serían apenas una introducción. Reducir el estudio de los diálogos a una caza de alusiones a las doctrinas no escritas sería privarse de los recursos de inteligibilidad de uno de los más bellos corpus filosóficos existentes. También es negar la fuerza de los argumentos, el poder de la escritura, el deseo de un método explícito, que animan el pensamiento de Platón. Sobre todo, no se advierte en virtud de qué principio sería obligatorio devaluar el pensamiento expresado en los diálogos para salvar la interpretación de la tradición aristotélica, que bien puede estar deformada. ¿Por qué renunciar al platonismo de los diálogos para salvar el platonismo de los testimonios, con frecuencia muy tardíos en relación con la época en que escribió Platón? ¿Por qué tener más confianza, para conocer el pensamiento de Platón, en testimonios fragmentarios de discípulos que relatan una enseñanza oral, que en los diálogos escritos por el maestro?

4. Sócrates y Platón

Para el historiador de la filosofía que desee reconstruir los estadios iniciales de la elaboración del pensamiento platónico, resulta particularmente delicada la cuestión de saber cómo distinguir lo que pertenece a Sócrates y lo que pertenece a Platón. Nadie discute la importante influencia que ejerció el pensamiento socrático sobre la filosofía de Platón. Pero cuando se trata de definir en qué consiste esa influencia, hasta cuándo duró, qué magnitud tuvo y en qué medida se encuentra reflejada en los diálogos que escribió Platón, se entra en una de las controversias mayores de la historia de la

comprensión del platonismo. Se han sostenido las opiniones más extremistas. Ciertos comentaristas han defendido la existencia de una distinción radical entre el pensamiento socrático y el corpus platónico. En los diálogos no se encontraría nada que expresara la influencia de Sócrates o que se le pudiera atribuir. Otros, Karl Popper en particular, llegan incluso a sostener que Platón se habría emancipado violentamente, para peor, de la influencia socrática, cuando se puso a escribir. Pero también defendieron la tesis radicalmente opuesta, por ejemplo, los filósofos escoceses John Burnet y Alfred Edward Taylor. Según ellos, no hay manera de distinguir entre Platón y Sócrates, puesto que las tesis mayores del platonismo proceden de los pitagóricos, a través de Sócrates; así, es Sócrates mismo quien, después de haber tomado de los pitagóricos el concepto de Formas, incluye entre ellas las Formas de las realidades metafísicas y éticas. En otras palabras, todo el pensamiento socrático se encuentra en los diálogos platónicos, pero también es el único pensamiento que hay allí. La obra de John Burnet, muy leída todavía hoy y que sirvió de iniciación al pensamiento griego para muchas generaciones de estudiantes (*La aurora de la filosofía griega*, publicada en 1892, traducida al francés en 1970) expone una concepción de este tipo, un tanto tendenciosa, de la historia de la filosofía griega. Felizmente, las violentas querellas que agitaron el mundo de los historiadores de la filosofía griega respecto de la parte correspondiente al socratismo en el pensamiento platónico se han apaciguado un poco en el curso de los últimos decenios; sobre todo, ninguna de las posiciones extremas que se acaban de recordar (según las cuales Platón debería todo a Sócrates o, por el contrario, no le debería nada) se toman hoy en serio. Se admite que el pensamiento platónico no se confunde con el pensamiento socrático, al mismo tiempo que se reconoce la presencia de una influencia socrática en los primeros escritos de Platón.

¿En qué momento o en qué puntos de la doctrina se emancipa Platón del pensamiento socrático? Esta pregunta no solamente agita a la crítica reciente. De hecho, es muy antigua y, en ausencia de algún indicio en que Platón reconozca la magnitud de su deuda respecto de Sócrates, el primero que creyó necesario responder a ella fue Aristóteles. En un pasaje famoso del libro A de la *Metafísica*, Aristóteles subraya que "Sócrates, cuyas preocupaciones se dirigían a las cosas morales, sin embargo buscó, en este dominio, lo universal y fue el primero en fijar su pensamiento sobre las definiciones. Platón aceptó su enseñanza, pero su formación primera —quizás Aristóteles piensa aquí en la enseñanza que Platón habría recibido del heracliteo Cratilo, que no admitía otra realidad que el devenir sensible— lo llevó a pensar que ese universal debía existir en realidades de un orden diferente de las cosas sensibles" (A, 6, 987 *a* 32). Otros dos textos, extraí-

dos del libro M de la *Metafísica*, precisan que este universal será concebido por Platón como "existente fuera de las realidades sensibles y como una cosa diferente. A esta concepción (...) Sócrates le da el impulso con sus definiciones: de todos modos, él no separaba lo universal de las realidades particulares" (9, 1086 *a* 37 – *b* 5). Y por último: "Hay dos cosas que en rigor se pueden atribuir a Sócrates: los discursos inductivos y la definición universal; en efecto, ambos conciernen al punto de partida de la ciencia. Pero Sócrates no separaba ni los universales ni las definiciones" (4, 1078 *b* 17-32).

Una lectura atenta de los primeros diálogos de Platón muestra que las tesis allí expuestas coinciden, más o menos exactamente, con las que Aristóteles atribuye a Sócrates. El vocabulario que atestigua la búsqueda de definiciones universales e, incluso, la investigación de la esencia propia de una realidad o de una multiplicidad de objetos se utiliza constantemente en estos primeros diálogos, pero no se encuentra en ellos, por así decirlo, ninguna mención del hecho de que tales esencias estarían separadas de lo sensible. Este no es el único rasgo común a los primeros diálogos de Platón. También se observa allí la ausencia de temáticas que desempeñarían luego un papel fundamental en los diálogos posteriores, por ejemplo: la ejemplaridad conferida a las matemáticas, la idea un conocimiento anterior que la reminiscencia permite recuperar, una teoría del alma muy elaborada, la distinción radical establecida entre la opinión verdadera y el conocimiento, la idea de que el conocimiento de la virtud no es accesible a todos. Por cierto, siempre es arriesgado basar un argumento en una ausencia, en este caso la ausencia de un conjunto de temas cuya aparición más tardía se interpreta como coincidente con la emergencia del platonismo, pero como estos nuevos temas, así como la tesis de una realidad inteligible conferida a las esencias, aparecen en forma progresiva a partir del *Menón*, se tiene tendencia a considerar, a falta de datos absolutamente confiables sobre el pensamiento socrático, que los primeros diálogos de Platón retoman las enseñanzas del pensamiento de Sócrates que Platón había hecho suyas.

En la incertidumbre en que se está en cuanto al contenido real de la filosofía de Sócrates, la prudencia recomendaría intentar resolver la cuestión por convención, inspirados en el diagnóstico de Aristóteles. Se designará como "pensamiento socrático" al pensamiento que se encuentra expresado en los primeros diálogos de Platón, diálogos que comparten las características comunes que se acaban de recordar, sin prejuzgar respecto del hecho de que tal pensamiento sea el del Sócrates histórico o bien que represente el primer estado de un pensamiento propio de Platón. Reconocer la influencia del pensamiento socrático sobre los diálogos no impone, de ninguna manera, que se renuncie a mantener una distinción entre pensamiento

socrático y pensamiento platónico. La obra de Platón es, sin duda, uno de los mejores medios de acceder al pensamiento de Sócrates, pero es necesario no olvidar que el talento literario y filosófico de su autor nos disimula, con seguridad, una parte de ese pensamiento, cuya influencia vuelve a encontrarse también en las demás escuelas que se inspiraron en él. Los movimientos cínicos, cirenaicos, estoicos, megáricos, escépticos, dan fe de una forma de socratismo bien diferente de la que presenta la filosofía platónica.

1
El primer filósofo del conocimiento

1. La crítica de los falsos saberes

¿Cómo conocer? ¿Qué conocer? ¿Cómo estar seguro de la realidad de nuestro conocimiento? La definición de las condiciones del conocimiento es una preocupación constante en la obra platónica. Desde los primeros diálogos, se ve a Sócrates que interroga sin descanso a sus interlocutores para asegurarse de la realidad de su saber. La *Apología de Sócrates* nos explica el sentido de esta indagación. Como el Oráculo de Delfos había anunciado que Sócrates era el más sabio de todos los hombres, éste, muy consciente de su ignorancia, puesto que dice que no sabe nada, se ha esforzado por poner a prueba la palabra del dios sometiendo a escrutinio el saber de los hombres que pretenden conocer (21 *c*). De este modo, examina en forma sucesiva a los hombres políticos, los poetas y los artesanos. Pero todos se muestran más o menos incapaces de dar pruebas de su saber. Un "ciclo de trabajos" (22 *a*) semejante, constituido por exámenes reiterados, del que habla Sócrates en la *Apología*, vuelve a encontrarse en la mayor parte de los diálogos socráticos y da lugar a muchos episodios bastante cáusticos. Sobre todo cuando se comprueba que los personajes enseñan una disciplina o actúan en nombre de un principio que, de hecho, son incapaces de definir. He aquí dos ejemplos. El adivino Eutifrón está dispuesto, porque la piedad lo exige, a llevar a juicio a su padre, a quien cree culpable de homicidio, pero, pese a las repetidas preguntas de Sócrates, no logra decir qué es la piedad: las definiciones que da de ella "no se quedan quietas, van y vienen" (*Eutifrón*, 15 *b*) y se contradicen. En cuanto al joven Menón, que se jacta primero de haber pronunciado numerosos y brillantes discursos consagrados a la virtud, no tarda en reconocer su torpeza, al no saber qué decir cuando Sócrates, poco satisfecho con las primeras respuestas proporcionadas, le pregunta con insistencia qué es la virtud (*Menón*, 80 *a-b*).

Más allá del deseo de refutar pretensiones vanas, debe precisarse la postura filosófica de tal crítica de los falsos saberes. Porque la consciencia de ignorancia a la que Sócrates pretende reducir a sus interlocutores, en la que él mismo dice encontrarse, no se refiere a la mayor parte de los objetos comunes. Sócrates admite poseer un gran número de conocimientos, que

tienen relación, por ejemplo, con la moralidad común (*Apología de Sócrates*, 29 *b*), con la vida cotidiana (*Eutidemo*, 293 *b*) o, incluso, con las verdades matemáticas, elementales o no (como lo atestiguan sus discusiones con Hipias, en el *Hipias Menor*, o con Menón). Destaca al respecto que se puede conocer un cierto número de cosas, aun cuando se afirme con toda la razón no "saber" nada. ¿Cuál es, pues, esta concepción del "saber" que exige algo más que conocimientos separados?

Sócrates reconoce igualmente la existencia de una forma de sabiduría propiamente humana (*anthrôpinè sophia*), que consiste sobre todo en no creer que se sabe lo que no se sabe (*Apología de Sócrates*, 21 *d*). Se puede pensar que esta ignorancia consciente de sí misma es una suerte de saber, en el sentido de que constituye el único estado en que es posible un verdadero conocimiento. Pero representa, sobre todo, la condición de la que se parte para distinguir entre verdaderos y falsos saberes. Pues un verdadero saber exige, según Sócrates, una comprensión unificada de los fenómenos a los que se aplica, una búsqueda de sus causas, pero también la capacidad de "proporcionar una explicación racional" de los actos inspirados por tal saber y de justificar los juicios que pronuncia (*Gorgias*, 465 *a*). Los pretendidos saberes que no presentan este tipo de comprensión unificada o de captación de los principios, sólo dan una "imitación" del saber, se reducen a no ser otra cosa que una memoria titubeante de los hechos, que procede por similitudes y está siempre condicionada por el efecto que quiere producir. En bellas páginas del *Gorgias* se comparan de manera convincente las verdaderas artes que son la medicina y la gimnástica con sus imitaciones, la cocina y la cosmética. La medicina y la cocina se relacionan con el buen estado interior del cuerpo, la cocina y la gimnástica con su bella apariencia. Pero la cosmética y la gimnástica conocen las razones de lo que quieren producir, saben cómo adaptar remedios y regímenes a las diferentes constituciones, mientras que la cocina y el arte del maquillaje se conforman con buscar a tientas lo que puede agradar. No son más que modos de hacer, prácticas o rutinas (*empeiria kai tribè*), *que actúan sin razón* (*465 a-e*).

Por otra parte, la capacidad para definir su objeto es el signo más seguro de un saber real. Lo atestigua la pregunta clave que Sócrates dirige a aquellos que, entre sus interlocutores, pretenden poseer un saber: "¿Qué es X, objeto de tu saber?" Tal pregunta consiste formalmente en una búsqueda de definición. Pero esta pregunta, que ha recibido entre los especialistas el nombre genérico de pregunta "¿Qué es X?", no inquiere, hablando con propiedad, respecto del sentido del término X. Sócrates no espera en respuesta una definición léxica, que indique el justo empleo del término, ni aún menos un ejemplo o una ilustración concreta. El sofista Hipias queda en ridículo

cuando propone definir la belleza con una joven bella, luego con una bella yegua y, por último, con una bella lira. En el *Menón*, Sócrates no tarda en mostrar a Menón, que responde a la pregunta "¿Qué es la virtud?" definiendo sucesivamente la virtud de un hombre, la virtud de una mujer, etcétera, que tal enumeración no permite saber qué es en realidad la virtud. No hay ahí, dice Sócrates, nada más que un enjambre de virtudes que presentan, en ciertos casos, rasgos incompatibles, puesto que, según Menón, si la virtud del hombre es mandar, mientras que la del esclavo es obedecer, ¿cuál es, pues, el elemento común a dos formas tan disímiles de virtud (73 *d*)? Por lo tanto, no se trata de definir una palabra, de exhibir una realidad que la ilustra o de mostrar la causa —como será el caso en Aristóteles. Las recomendaciones que Sócrates hace a Hipias —al pedirle que busque "lo bello en sí mismo" (*auto to kalon*), lo que adorna toda cosa y la hace aparecer como bella al comunicarle su propio carácter (*eidos*)" (*Hipias Mayor*, 289 *d*)— y a Eutifrón —a quien le pregunta con obstinación "cuál es el carácter genérico (*eidos*) que hace que todas las cosas piadosas sean piadosas" (*Eutifrón*, 6 *d*), "cuál es la verdadera esencia (*ousia*) de la piedad, de la que tú sólo me revelas un accidente" (11 *a*)— expresan la exigencia de poner en evidencia una característica común, que se llamara también "esencia" (designada con los términos griegos *eidos*/εἶδος o *ousia*/οὐσία), que permita explicar por qué consideramos que tales o cuales cosas son bellas o piadosas.

Por lo tanto, el conocimiento no es solamente una creencia razonada o justificada, en la que se es capaz de explicar lo que se conoce y de justificarlo mediante razones, sino que es también conocimiento del objeto. La comprensión unificada se enfoca en la definición de la esencia y, a partir de ella, explicar los fenómenos considerados, reproducirlos, incluso enseñarlos. El carácter indudable de la creencia subjetiva no es el criterio de conocimiento cierto; ese criterio se relaciona más bien con la abundancia de razones de las que dispone el sujeto para explicar una realidad y definir su esencia. Además, la insistencia que pone Platón en subrayar que, para definir un saber, es necesario determinar su objeto, explica que todas las realidades, ya sean matemáticas, prácticas o morales, den lugar al mismo tipo de examen. En cada caso, se tiende a poner en evidencia el carácter común que presenta un conjunto de objetos (la "belleza" de todas las cosas bellas, la "justicia" de todas las cosas justas), es decir, una característica general, un universal, incluso una esencia (*eidos*), que no se puede identificar con ninguno de esos objetos particulares. Al apartarse del "enjambre" de virtudes que le propone Menón, Sócrates recuerda que no busca más que una sola virtud, la que es idéntica en el hombre virtuoso y la mujer virtuosa. Por otra

parte, una definición de la esencia de la piedad o de la justicia es tal que pueda aplicarse a todas las cosas piadosas o justas, y que nunca sea posible aplicarla a un acto o una persona impíos o injustos. Ninguno de los rasgos definitorios que caracterizan al *eidos* de una cualidad se debe encontrar en la cualidad opuesta. Cada vez que el anciano Céfalo propone definir la justicia por el hecho de devolver lo que se debe, Sócrates le replica que, si devolver lo que se debe es un acto justo, devolverle la espada a una persona insensata es injusto —y esto es suficiente para arruinar la definición (*República* I, 332 *a*).

Al prescribir a sus interlocutores que busquen el *eidos* de una realidad, Sócrates desea incitarlos a que se aparten de las formas concretas en que esa realidad se manifiesta, pues tales apariencias son constantemente objeto de percepciones contrarias, en el mundo empírico, pero también en la vida social y en la moral común: el dedo parece derecho o torcido, según esté o no metido en el agua (*República* X, 602 *c*), la sabiduría consiste en mostrar en todo lo que se hace una dignidad calma, pero en las cosas del espíritu y en las del cuerpo, sabiduría es, más bien, la prontitud (*Cármides*, 160 *a-d*). Quizás también sea necesario reconocer, en esta primera ruptura platónica con las apariencias que manifiesta la búsqueda de la esencia, el deseo de diferenciar la indagación filosófica de un ejercicio sofístico muy difundido, como parecen atestiguarlo los *Dissoi logoi*, conservados al final de un manuscrito de Sexto Empírico, ejercicio que consistía en servirse de apariencias contradictorias, que abundan en la vida real, y de las evaluaciones comunes con el objeto de refutar al adversario, al producir paradojas y dilemas. En oposición a esta manera de actuar, Platón inscribe una fuerte exigencia de integridad y de permanencia en el objeto del saber, en esa forma de universal que es el *eidos*. El *eidos* de la belleza, como lo recuerda Platón en el *Hipias Mayor*, debe ser él mismo bello y no contener nada que sea lo opuesto de lo bello.

Sin embargo, en este primer estadio de la filosofía de Platón, nada permite extraer la conclusión de que el *eidos* sea una realidad de otro orden que la realidad de los objetos a los que confiere su cualidad. Muchos comentaristas han objetado que la interpretación estricta de las condiciones planteadas para la definición del *eidos* llevan a pensar que Platón no lo concibe ya como una realidad empírica. En diálogos como el *Hipias Mayor* o el *Eutifrón*, nuestro filósofo ya se negaba a hacer del mundo sensible el objeto de un conocimiento, pues le daba a éste como objeto propio una realidad no empírica. Es cierto que en estos diálogos aparecen expresiones como *auto kath'auto*, "esto mismo tomado como tal" (*Menón*, 110 *b*), que se emplearán a propósito de las Formas, concebidas como realidades inteligibles sepa-

radas de los objetos que les sirven de ejemplo. Pero, con más frecuencia, estas expresiones se utilizan fuera de todo contexto que establezca el carácter no empírico del *eidos* y también pueden servir para expresar ese rasgo, propio del *eidos*, de estar exento de contradicción. Por lo tanto, en Platón, la búsqueda del *eidos* está estrechamente asociada con los procedimientos que aseguran la crítica y la eliminación de las falsas pretensiones de conocimiento. La dialéctica o el examen diacrítico de los enunciados y los argumentos, es un medio esencial para esta empresa.

2. La dialéctica: refutación y mayéutica

Los diálogos platónicos presentan un proceso de análisis y de crítica. Se propone una cuestión y el protagonista del diálogo, casi siempre Sócrates, conduce la discusión al suscitar respuestas en el interlocutor y someterlas a un análisis crítico. Tal tipo de examen es, después de todo, una actividad filosófica común, pero Platón la ha vuelto particularmente eficaz al concretarla en un diálogo con un copartícipe real, en circunstancias a menudo bien especificadas, y al hacer de un intercambio de preguntas y respuestas la ocasión de un análisis abstracto. Platón denominó dialéctica al dominio de tal método para analizar, investigar, criticar e incluso aprender: "El dialéctico conoce el arte de interrogar y de responder", el arte de conducir una discusión en forma metódica (*Cratilo*, 390 *c*).

En esta definición, hay varias cosas para recordar. Primero, la dialéctica representa un verdadero arte. La discusión dialogada no se desarrolla al azar. Se la conduce para hacer salir las ambigüedades y las falsas apariencias. Por cierto, su curso depende a veces de las particularidades del interlocutor, pero, de hecho, bastante poco. Pues muy pronto, como le recuerda Platón a Protágoras, "es la tesis lo que examino ante todo, pero quizás resulte que yo examine y, al mismo tiempo, que yo mismo interrogue y me responda" (*Protágoras*, 333 *c*). Luego, la discusión dialéctica no tiene otro fin que la búsqueda de la verdad y el saber de lo que es verdadero o falso. El reloj de arena no cuenta su tiempo (...). Por lo tanto, acepta rodeos y digresiones. Por lo demás, siempre resulta difícil en los diálogos mantener el equilibrio entre el deseo de seguir la discusión hacia donde ella se dirija y el deseo de mantenerla enfocada en el tema. Por otra parte, la conversación dialéctica se desarrolla en la inmanencia del diálogo y, con la mayor frecuencia, se niega a las pruebas, los testimonios, las referencias que le son exteriores: "Dejemos de lado las odas y los poemas", recomienda Sócrates a Protágoras (47 *b-c*). Sobre todo, Sócrates rechaza los largos discursos y ruega a los interlocutores "abreviar las respuestas y hacerlas lo más cortas

que sea posible" (334 *d*). Esta exigencia es particularmente difícil de mantener frente a interlocutores hábiles en el arte oratoria y más a gusto para desarrollar discursos interminables, "tal como esos vasos de bronce que un golpe hacer resonar largamente y que es necesario tocar para reducirlos al silencio", con los que Sócrates, no sin malicia, compara a Protágoras (329 *a-b*). Frente a Gorgias, el más grande orador de su tiempo, Sócrates define muy minuciosamente lo que espera de la conversación dialéctica: "¿Quieres saber qué tipo de hombre soy? Soy uno que está contento si me refutan cuando lo que digo es falso, uno que también siente placer en refutar cuando lo que se me dice no es verdadero (...) De hecho, estimo que hay mayor ventaja en ser refutado, en la medida en que deshacerse del peor de los males (la ignorancia) hace más bien que liberar de él a otros" (*Gorgias*, 458 *a*). Por último, la dialéctica tiene como objetivo el acuerdo entre los interlocutores y la admisión recíproca de las tesis establecidas. El asentimiento del interlocutor no se obtiene seduciéndolo, como lo hace la retórica, ni trastornándolo, ni disgustándolo o reduciéndolo al silencio, como en las victorias logradas al término de las refutaciones sofísticas. Una conversación de este tipo no aspira a un acuerdo obtenido por la fuerza, ni a un consenso no explicitado y basado en convenciones, sino a la *homologia*/ ὁμολογία, comunidad de puntos de vista adquirida en las maneras de considerar un tema y de hablar de él. "Tú no puedes obligarme a estar de acuerdo", recuerda Sócrates al Polo del *Gorgias*. En otras palabras, la discusión no llega a nada si "si yo no soy el único en atestiguar a favor de lo que tú dices" (472 *c*).

La dialéctica, concebida como el arte de interrogar y de responder, se emplea constantemente como instrumento de análisis y de crítica del conocimiento. Su uso da lugar a dos métodos bastante bien definidos, que sirven para criticar las falsas certidumbres y para separar los juicios verdaderos de los juicios falsos. El primer procedimiento, para el que sirven de ejemplo casi todos los diálogos socráticos, consiste en una refutación (o *elenchos*/ ἔλεγχος, según su denominación en griego). El objetivo de la refutación socrática es mostrar que la tesis sostenida por el interlocutor (o el que responde) lleva a una contradicción. Para ello, la condición es que el interlocutor acepte responder a las preguntas que se le plantean. El método empleado es simple: consiste en extraer las consecuencias que surgen de la tesis en cuestión y mostrar que son incompatibles con otras certidumbres del que contesta. Hay una ilustración de ese método en el *Laques*, donde, en la búsqueda de una definición del valor, Sócrates somete a refutación las propuestas de definición que se le someten. Las reformula, luego las confronta con otras proposiciones que su interlocutor reconoce, a instancias de Sócrates,

como verdaderas, con la finalidad de mostrar que son incompatibles con la tesis que aquél sostiene. Laques admite, en respuesta a las preguntas de Sócrates, que el valor es una "potencia del alma", pero también una cosa bella y una cosa buena. Ahora bien, una potencia del alma carente de inteligencia no puede ser una cosa bella. Por lo tanto, es necesario reconocer que el valor es una "potencia del alma" que puede ser irracional, y en este caso no es una cosa buena, o bien renunciar a considerarla, sin otra calificación, como una potencia del alma (*Laques*, 192 *c* – 193 *e*). Si se interpreta estrictamente este tipo de procedimiento, se observa que sólo permite establecer que el conjunto de las creencias que tiene el interlocutor es un conjunto contradictorio y que basta con rechazar una, o varias, de sus creencias, en rigor no importa cuál sea, para restablecer la coherencia del conjunto. Pero, de hecho, Platón sólo lleva al interlocutor a renunciar a la creencia objeto de examen y, a partir de esa experiencia de contradicción, llega siempre a la conclusión de que debe descartarse la tesis inicial.

Si el procedimiento de *elenchos* permite eliminar las definiciones falsas, no por eso puede igualmente discernir la verdadera definición de la esencia. Esto se ve en el *Menón*, donde, después de haber descartado todas las respuestas propuestas por Menón para definir la virtud, el *elenchos* parece impotente para determinar qué es la virtud. Más en general, las aporías, o ausencias de solución, en las que termina la mayor parte de los diálogos socráticos, son suficiente testimonio de esa impotencia. Por sí solo, el *elenchos* no permite, pues, acceder al tipo de conocimiento al que deberían llegar tales búsquedas de definición, o sea al conocimiento del *eidos*. Se ha discutido mucho, en el curso de los últimos años, sobre el sentido de la diferencia que existe entre el carácter ambicioso y exigente de la definición que Platón da del saber, en diálogos como el *Gorgias* o el *Menón*, y el procedimiento encargado de acceder a ese saber, el *elenchos*. La cuestión es todavía más espinosa porque, en un texto famoso del *Gorgias*, Platón parece conferir al *elenchos* una real capacidad de acceder a la verdad, cuando le hace decir a Sócrates que las conclusiones a las que conduce este tipo de refutación —en el caso de ese momento, mostrar que la vida del hombre sin escrúpulos lo llevará a la infelicidad— son verdades "encadenadas las unas con las otras por medio de argumentos de hierro y de diamante" (508 *e* – 509 *a*).

Se puede hacer un intento de resolver esta dificultad al recordar que la peculiaridad del *elenchos*, como procedimiento dialéctico, consiste en hacer que el interlocutor "diga lo que piensa", sin ningún disimulo ni concesiones, y obligarlo a responder personalmente por lo que dijo. El *elenchos* permite así deducir las verdaderas creencias del interlocutor, que éste no

osaba asumir a causa de la fuerza del escándalo o del absurdo que, llegado el caso, éstas podrían contener. El estallido de Sócrates frente a Protágoras, "Yo no reclamo una demostración de las fórmulas *si tú quieres, si te place*: esto es para tí y para mí; si yo siempre pongo por delante tu persona y la mía, esta es la mejor manera, a mi ver, de probar que nuestro razonamiento consiste en eliminar los *si*" (331 *c-d*), muestra que se niega terminantemente a las concesiones de pura forma. Esto solo puede servir para explicar la capacidad de verdad que Sócrates reconocía al *elenchos*.

Pero, además, la adhesión subjetiva requerida del que responde, adhesión que constituye la fuerza del *elenchos*, está vinculada con fuerza moral que Sócrates confiere a este procedimiento. Porque el *elenchos* es también una forma de protréptico, una incitación a volverse hacia la sabiduría; debe inducir una forma de "conversión". "¿No ves tú, pregunta Sócrates a Calicles, que el tema de que hablamos es la cuestión que un hombre, por poca razón que tenga, debería tomar más en serio? ¿Qué género de vida es necesario tener?" (500 *c*, y también 487 *e* 488 *a*). Un poco más adelante en el diálogo, Sócrates dará una respuesta más definida a la cuestión de saber si se puede ser feliz cuando se es injusto (472 *c-d*). Por lo demás, con frecuencia ocurre que el *elenchos* conduce a un argumento "que no concierne al primer tema tratado, sino a la manera en que es necesario vivir" (*República* I, 352 *d*). Esta función de formación y de conversión del alma reconocida al *elenchos* es real en la medida en que se nutre de la adhesión del sujeto, pero, al mismo tiempo, el examen que lleva a cabo y la definición de la vida moral a la que quiere llegar liberan a sus conclusiones de las opiniones de los interlocutores. La función de conocimiento que Platón parece acordar al *elenchos* se encuentra, por esto, igualmente justificada. Esto explica que el procedimiento crítico del *elenchos* se utilice, con cierta regularidad, hasta en los últimos diálogos, en particular en el *Teéteto* y el *Filebo*.

Es necesario mencionar aquí un segundo procedimiento dialéctico. Es el más popular y, a partir de Montaigne, va unido al nombre de Sócrates. Se trata de la mayéutica o arte de la comadrona. Sócrates, en el *Teéteto*, recuerda que su madre era partera y que él también practica el mismo arte. Sólo que se limita a traer al mundo a "los retoños del espíritu" (no los del cuerpo) y que ante todo debe asegurarse de que sean viables: "El más grande privilegio del arte que yo practico es que sabe comprobar y discernir con todo rigor si es apariencia vana y engañosa lo que da a luz la reflexión del joven o si es fruto de la vida y de la verdad" (150 *c*). Estos retoños son, con toda seguridad, las tesis o juicios que proponen sus interlocutores; el examen al que se somete a esos juicios consiste en observar si son coherentes con otros principios admitidos y si no llevan a ninguna contradicción; sola-

mente en ese caso se los declarará viables. Este procedimiento se aplica, por ejemplo, a la primera definición del conocimiento que da el joven Teéteto: el conocimiento es sensación. Una vez desarrollada, esta respuesta se relaciona con el relativismo epistemológico de Protágoras, según el cual "el hombre es la medida de todas las cosas", y a una ontología del devenir, atribuida a Homero y a Heráclito. Luego de haber procedido a esta doble asimilación, Sócrates declara a Teéteto: "Éste es tu recién nacido" (160 *d-e*). Todo el interés de la mayéutica reside en que consiste, principalmente, en un procedimiento de actualización de las opiniones: "Yo me libro de los encantamientos y te doy a gustar a los sabios uno tras otro, hasta que tu manera de pensar se actualice por nuestros esfuerzos comunes" (157 *c-d*). Sólo en un segundo momento, cuando, después del parto, es necesario asegurarse de la viabilidad del niño, se evalúan las opiniones actualizadas. Un examen crítico de refutación se aplica entonces a la definición de Teéteto, reformulada por obra de Sócrates, y se aplicará del mismo modo a las otras dos definiciones que propondrá de inmediato Teéteto —la ciencia es opinión verdadera, y luego, la ciencia es opinión verdadera acompañada de razón.

La comparación del trabajo del pensamiento con el del alumbramiento ha inspirado a Platón, en el *Banquete*, páginas de una deslumbradora belleza. El ser cuya inteligencia está llena de ideas y de juicios desea liberarse de ellas. Sólo el amor le permitirá traer al mundo sus pensamientos al fecundar otra alma. El pasaje del *Teéteto* consagrado a la mayéutica no evoca esta extraña anterioridad del embarazo respecto del amor, que está en el centro de la comparación del *Banquete*. Insiste, en contraposición, en el hecho de que el parto debe también poner al alma en mejores condiciones para concebir otros pensamientos. Las perplejidades del espíritu, asimiladas aquí a los dolores del alumbramiento, se ven como "dolores de la plenitud" (148 *e*) y ya no solamente como el embarazo psicológico al que la refutación pone término. La insistencia con que Sócrates recuerda que los pensamientos se encuentran en uno mismo y que formar un alma consiste en actualizarlos, se opone terminantemente al modelo de educación sofística, en que el alma se considera, más bien, como un receptáculo destinado a alojar a los pensamientos (*Protágoras*, 314 *b*). Su modelo, por el contrario, se vincula con las tesis, que habremos de examinar, que defienden la existencia de un conocimiento innato, que puede recobrarse al final de un proceso de reminiscencia. Comparado con el del *Menón*, el de la *República* o el del *Fedro*, el propósito del *Teéteto* es bien modesto: nada se dice del origen de los pensamientos, del modo en que pueden derivarse o de la manera en que, incluso cuando son verdaderos, pasan a ser conocimiento. Pero el procedimiento de "traer al mundo" los pensamientos y el trabajo de discriminación que lo

acompaña son también un medio de adquirir una conscienci a más clara de lo que se conoce y de lo que no se conoce. La mayéutica es en esencia un procedimiento crítico, pero puede contribuir a instaurar las condiciones de un verdadero conocimiento de las realidades.

El modelo de saber que se desprende de los primeros diálogos de Platón, modelo formado de acuerdo con los requisitos de la *techne*, consiste en una explicación unificada y en una captación del objeto. Este tipo de saber sólo es accesible al término de los métodos críticos que son el *elenchos* y la mayéutica, que permiten distinguir los saberes verdaderos de los falsos. Pero este modelo no es todavía el modelo de conocimiento, en el sentido más pleno, que designan, en la *República* o el *Teéteto*, los términos *episteme* o *sophia* y cuyo objeto por excelencia será la realidad no sensible.

3. Reminiscencia y conocimiento

Numerosos comentaristas han tenido la tentación de ver en el *Menón* una etapa decisiva en la elaboración del pensamiento platónico. Contemporáneo de la fundación de la Academia, este diálogo se abre con un *elenchos* clásico encargado de refutar las definiciones sucesivas que el joven Menón propone acerca de la virtud. Pero el *Menón* se distingue de los diálogos anteriores por el uso considerable que en él se hace de las matemáticas y, sobre todo, por la presencia, en la parte central del diálogo, de un largo desarrollo en que se presenta, por primera vez, la definición platónica del conocimiento como proceso de reminiscencia, una de las tesis más poderosas y más constantes del platonismo.

Menón, que se propone demostrar la imposibilidad de toda investigación, propone una paradoja. En efecto, puede ser que no se sepa lo que se busca y no se pueda ni buscarlo ni saber que se lo ha encontrado, o bien puede ser que se sepa lo que se busca y buscarlo no tenga ningún sentido. Sócrates, en rigor, no intenta hablar de resolver ese dilema. En cambio, propone, como única respuesta válida, la hipótesis de una reminiscencia que tiene el alma de verdades conocidas con anterioridad. "Como el alma es inmortal y renace muchas veces, como ha visto al mismo tiempo las cosas de aquí y las del Hades, es decir, todas las realidades, no hay nada que no haya aprendido. De suerte que no es sorprendente, a propósito de la virtud como a propósito de otras cosas, que recuerde esas cosas de las que, justamente, al menos en un tiempo anterior, tenía conocimiento" (81 *c*). En otras palabras, como el alma captó, antes de su encarnación en la vida presente, todo aquello cuyo conocimiento adquirirá de nuevo, la investigación y el hecho de aprender nunca consisten en otra cosa que en la reactivación de un conocimiento

total aunque latente. Por otra parte, al estar emparentadas entre sí las realidades de la naturaleza, existen entre ellas vínculos de derivación. La rememoración por parte del alma de una cosa conocida con anterioridad debe poder dar acceso a todas las otras verdades que el alma posee "a condición de ser valiente y buscar sin temor a la fatiga. Así, el hecho de buscar y el hecho de aprender son, en resumidas cuentas, una reminiscencia" (81 *d*).

De tal definición de búsqueda y la adquisición del saber como reminiscencia no se deduce, en modo alguno, que sea necesario negar la realidad del aprendizaje. En efecto, el acto de aprender corresponde al esfuerzo de rememoración necesario para llevar de nuevo a la consciencia el conocimiento que el alma posee, pero que ha olvidado. Pero la reminiscencia no se reduce a un esfuerzo de memoria; al asociarla a la búsqueda, Platón la describe también como un esfuerzo de investigación intelectual, guiado por la certidumbre de que no existe ignorancia total respecto de un objeto y que, por lo tanto, es necesario tratar de buscar el recuerdo de lo que se conoce. La reminiscencia, entendida como el estado mental de la rememoración, permite saber lo que recuerda en el momento en que se lo recuerda. En este sentido, es un proceso bifronte: a la vez, reactivación de un contenido latente o recuerdo (*anamnesis*/ἀνάμνησις) y verdadero aprendizaje *(mathesis)* cuando se relaciona este recuerdo a la consciencia de ignorancia que lo ha precedido. Lejos de ser una búsqueda desordenada en el seno de los recuerdos, el esfuerzo de rememoración apunta a una verdad ya poseída, que orienta en forma implícita ese esfuerzo.

La exposición de la reminiscencia recibe en el *Menón* una ilustración inmediata. Se pide a un muchacho joven perteneciente al séquito de Menón que indique la longitud del lado de un cuadrado cuya superficie es el doble de un cuadrado dado. Se sabía ya en tiempos de Platón que la longitud del lado de un cuadrado es inconmensurable con la longitud del lado de un cuadrado del doble de superficie. Sócrates no espera, pues, una respuesta numérica, en números enteros o en relaciones racionales, puesto que la longitud en cuestión ($a\sqrt{2}$, para un cuadrado de lado a) es un número irracional. Los griegos consideraban que los problemas en los que entraran en juego números irracionales requerían soluciones geométricas; el problema planteado por Sócrates es, pues, un problema de construcción y no de cálculo. Antes de ser capaz de dibujar la diagonal del primer cuadrado como la línea sobre la cual construir el cuadrado de superficie doble, el muchacho da dos respuestas falsas —primero: el cuadrado de doble superficie se construye como un cuadrado del doble de lado; luego: el cuadrado de doble superficie sobre un lado una vez y media mayor que el primitivo— pero que corresponden, aún así, a una tentativa elemental de razonamiento. Las reflexiones

que inducen al joven a abandonar esas primeras intuiciones falsas resultan ya un principio de reminiscencia: sin la consciencia adquirida de su ignorancia, la prosecución de la investigación por parte del joven carecería de toda verosimilitud psicológica. Cuando éste, guiado por las preguntas que le plantea su interlocutor, dibuja la diagonal como la línea sobre la cual construir el cuadrado de doble superficie, Sócrates reconoce allí una verdad producida por la eficacia de la reminiscencia.

Mucho se ha preguntado para saber si las verdades adquiridas por el alma antes de su última encarnación incluían una parte empírica (el gusto del vino de Samos, los rasgos de una cara, la ruta que lleva a Larisa) o si eran independientes de toda experiencia. Platón habla, en efecto, en el *Menón*, "de las cosas de aquí ..., todas las realidades" (81 *c*). Pero el deseo de preservar la coherencia de la doctrina conduce a preferir la tesis según la cual la reminiscencia concierne sólo a las verdades no empíricas. Puesto que si la reminiscencia trae a la consciencia verdades que todo ser humano debe reconocer como tales, sólo concierne a las verdades cuyo conocimiento no dependa de una encarnación del alma en tal o cual cuerpo particular o que haya vivido en tal lugar y en tal momento. Incluso se puede imaginar que el alma posee respecto de ciertos conocimientos empíricos (como las armonías musicales, las diferencias entre los colores, etcétera), esquemas de aprendizaje generales, en los cuales podría subsumir el detalle de las informaciones aportadas por la percepción sensible.

Las exposiciones posteriores que Platón propone de la reminiscencia la relacionan en forma explícita sólo con verdades independientes de la experiencia. Sin mencionarla de manera detallada, el *Fedro* presenta a la reminiscencia ya no como un proceso de conocimiento, por el cual se define el aprendizaje, sino como el modo de recuperar conocimientos adquiridos por el alma después de la contemplación de las realidades inteligibles. En el *Fedón*, uno de los amigos de Sócrates reunidos a su alrededor para pasar una última velada, recuerda que el argumento de la reminiscencia, "evocado con frecuencia por Sócrates", lleva a reconocer que el alma existe después de la muerte del cuerpo. En efecto, "es una necesidad que, en un tiempo anterior, nos hayamos instruido en aquello que, en el presente, rememoramos. Ahora bien, esto no se podría si nuestra alma no estuviera en alguna parte antes de tomar, por la generación, esta forma humana" (72 *e* – 73 *a*). Pero cuando Sócrates, presionado por sus amigos para que les recuerde las razones de la reminiscencia, consiente en hacerlo, la razón principal que aduce se refiere a la carencia intrínseca que afecta a los objetos empíricos de la sensación. Al mismo tiempo que se lo percibe, el objeto sensible induce "la idea de otra cosa, y que no es el objeto del mismo saber, sino más bien de

otro" (73 *c*). Al percibir que un trozo de madera es igual a otro trozo de madera, o que una piedra es igual a otra piedra, se experimenta así la consciencia de una forma de carencia agregada a las relaciones sensibles, en este caso la dificultad de definir qué es la igualdad, dificultad que conduce a rememorar lo Igual en sí. La igualdad percibida en los trozos de madera o las piedras, "al mismo tiempo que se distingue de lo Igual en sí, conduce a concebir y a adquirir el conocimiento de éste" (74 *c*). Ahora bien, para experimentar tal deficiencia inscripta en el "parecido con el objeto que la rememora", se debe haber conocido necesariamente lo Igual antes de nacer y, por lo tanto, antes de haber visto nunca una relación empírica de igualdad. Ahora bien, este conocimiento de lo Igual proviene de una realidad en sí, que nuestra alma ha olvidado en el momento de su encarnación en un cuerpo terrestre. Con esta realidad en sí "nosotros relacionamos lo que nos viene de los sentidos, porque nosotros descubrimos que ella existía anteriormente y que ella era nuestra" (76 *d-e*). Por último, si la sensación está descalificada como instrumento de conocimiento, también de alguna manera queda justificada en su carácter de requisito mínimo para el comienzo de la rememoración (75 *a*). Precisamente, esto es lo que se señala cuando, al retomar la observación de Cebes, que la reminiscencia es suscitada por las figuras geométricas y las realidades del mismo género (73 *a-c*), Sócrates señala que puede proceder de "una sensación cualquiera".

La teoría platónica de la reminiscencia adquirió fama en la historia de la filosofía como la primera formulación de las concepciones innatistas del conocimiento. Descartes (carta a Voetius, Adam y Tannery VIII, 2, 167, 1643) y Leibniz (*Discurso de metafísica* XVII) veían en ella un medio de comprender por qué algunas de nuestras ideas más innatas son también las menos accesibles. En la medida en que el conocimiento innato no está en acto, exige un verdadero esfuerzo (de aprendizaje y de ejercicio) para ser restituido. La teoría de la reminiscencia explica también cómo se acrecienta nuestro conocimiento, pero se acrecienta por medio de una fuente interior, sin recurrir al aprendizaje, entendido de ordinario como una transmisión de conocimientos, que se constituirían en forma independiente de nuestro espíritu. No obstante, la teoría platónica se define por ciertos rasgos distintivos que es necesario recordar. Su inspiración mayor apunta a establecer que todo el conocimiento perteneciente al alma se adquiere antes de la encarnación y luego se olvida. Tal conocimiento anterior corresponde a la totalidad del saber y tiene por función asegurar la permanencia de la naturaleza del alma en cada nueva generación. Se compone de cierto número de conceptos (por ejemplo, las propiedades geométricas), pero también de reglas de inferencia, de nociones sintéticas de objetos, así como, en forma virtual, de

la totalidad de las maneras en que se puede utilizar este material innato. En este sentido, lo que se encuentra incluido en el alma es el dato virtual de todo conocimiento futuro y no solamente la capacidad de acceder a un conocimiento. Por último, en la concepción platónica, la rememoración por parte del alma de una cosa conocida con anterioridad debe poder dar acceso a todas las demás verdades que el alma posee, gracias al razonamiento y al descubrimiento progresivo de los vínculos que existen entre los diferentes conocimientos. La respuesta platónica al escepticismo y al relativismo en materia de conocimiento es, sin duda, una de las más poderosas que se haya aportado nunca. Ofrece al hombre la posibilidad de justificar su conocimiento, de indagar las causas y los principios de las certidumbres que posee ya y, por lo tanto, de fundamentar la ciencia.

4. La sensación, la opinión verdadera y el conocimiento

El *Menón*, el *Fedón* y la *República* muestran a Platón deseoso de distinguir entre las dos formas distintas de la verdad que son la opinión verdadera y el conocimiento. En efecto, se puede estar en lo cierto a propósito de tal o cual cosa, aunque sólo se tenga de ella una opinión o creencia verdadera. Pero no se es capaz de justificar esa verdad, de constituirla, en rigor, en conocimiento ni de relacionarla con otras certidumbres. La respuesta verdadera que proporciona el joven del *Menón* sólo es todavía una opinión. Ahora bien, la verdad de una opinión es errática como las visiones de un sueño; es inestable como las estatuas de Dédalo, esculturas legendarias, dispuestas a escapar por no estar aseguradas. No obstante, el Platón del *Menón* indica, caso único en los diálogos, que la prosecución del proceso de rememoración permite transformar progresivamente la opinión verdadera en conocimiento. Las opiniones verdaderas "no valen, pues, gran cosa, en tanto no se las base en un razonamiento que las explique (*aitias logismos*). He aquí lo que es (...) la reminiscencia. (...) A partir de que las opiniones estén así fundamentadas (...) pasan a ser conocimientos" (97 *e* – 98 *a*). Por lo tanto, Platón no excluye, según parece, que un trabajo de profundización, de interrogaciones repetidas o de investigación de los vínculos de causalidad puedan transformar progresivamente un conjunto de opiniones verdaderas en una forma de conocimiento. Pero, incluso en este texto, no parece que la opinión verdadera íntegramente justificada, unida a una exploración sistemática de las razones que inducen a creerla verdadera, sea el modelo de conocimiento sostenido por Platón. Puesto que el joven del *Menón*, luego del razonamiento en el que lo ha guiado Sócrates, dispone de tales razones, que le permiten creer que su respuesta es verdadera, justificada con las

mejores razones de que dispone, en el momento mismo en que Sócrates le niega todavía el conocimiento. Para remediar el carácter errático de la opinión, es necesario más bien relacionarla con un conjunto de objetos, cuyo parentesco y homogeneidad aparezcan con más nitidez a medida que progresa la interrogación. El razonamiento de causalidad asegura entonces la integración de las opiniones verdaderas con los conocimientos ya adquiridos. El conocimiento, dice Platón, es un vínculo. Que la elaboración de ese vínculo reciba también el nombre de reminiscencia muestra que el conocimiento se hace posible por la misma verdad innata que había permitido la rememoración propiamente dicha. Así, el pasaje de la opinión verdadera al conocimiento no se hace mediante el solo desarrollo de las informaciones contenidas en la opinión verdadera y que justifican que se la crea verdadera.

Resulta difícil reconocer en el *Menón* las condiciones de una epistemología platónica, en el sentido de una crítica de las condiciones del conocimiento y de las vás que permiten adquirirlo. El concepto platónico del conocimiento (*episteme*) no es, por lo tanto, una primera formulación del concepto epistemológico moderno del conocimiento como opinión verdadera justificada. El *Teéteto*, diálogo probablemente bastante tardío pero obra maestra de la filosofía platónica del conocimiento, ofrece numerosos argumentos, algunos de ellos retomados del *Menón*, en apoyo de esta observación.

La crítica de la primera definición del conocimiento, el conocimiento es sensación, ocupa la mayor parte del *Teéteto*. Se utiliza una batería de argumentos. En primer lugar, la identidad de la sensación (*aisthesis*/αἴσθησις) y de la representación mental (*phantasia*/φαντασία) hace que todas las opiniones valgan y que el conocimiento no dure más que lo que dura la impresión subjetiva. Además, esta misma identidad obligará a quien pretenda que el conocimiento es la representación subjetiva de cada uno a admitir que todos los que niegan esta tesis están también en lo cierto. Por otra parte, es imposible, si el conocimiento está enclavado en la impresión actual, emitir el más mínimo juicio sobre el futuro y emplear cualquier determinante que inmovilizara, aunque fuera por un instante, un estado de cosas. Pero la crítica más decisiva está dada por el análisis del proceso en cuyo transcurso se forman la opinión o el juicio. Cuando percibimos un objeto, las numerosas sensaciones que experimentamos no se "captan en nosotros como en un caballo de madera", sino que convergen en conjunto "hacia una suerte de alma, por intermedio de la cual, que se sirve de las sensaciones como instrumentos, percibimos todas las cosas sensibles" (184 *d*). Aún más, las propiedades comunes a las cosas sensibles, como las propiedades de existencia, de semejanza, de diferencia, de igualdad, etcétera, no tienen órganos propios, sino que son percibidas por el alma. Los hombres y las bestias tienen

por naturaleza un poder de sensación, pero "los razonamientos que confrontan estas impresiones en sus relaciones con el ser y con lo útil" (186 *b*) exigen el tiempo y el esfuerzo de la reflexión. "Por lo tanto, de ningún modo el conocimiento reside en las impresiones, resume Sócrates, sino en el razonamiento sobre las impresiones; puesto que el ser y la verdad, aquí, se pueden alcanzar, mientras que allá no se puede" (186 *d*).

Después de esta descalificación de la sensación individual, la segunda definición propuesta por Teéteto, enlace natural con la crítica que acaba de formularse, consiste en decir que el conocimiento es opinión verdadera. Pero las pretensiones de la opinión verdadera de ser conocimiento quedan rápidamente descartadas mediante el ejemplo de la "prueba judicial". Supongamos que un jurado llega a tener una opinión verdadera sobre un delito que debe juzgar fundándose exclusivamente en los testimonios que ha escuchado. En tal caso, está claro que la opinión a la que llega ese jurado, por verdadera y razonada que sea, no puede confundirse con el "conocimiento" que habría adquirido si, por ejemplo, hubiera sido testigo del delito en cuestión. Esta observación basta para que se admita que la opinión, por verdadera que sea, no es conocimiento.

La tercera proposición de Teéteto define a la ciencia como una opinión verdadera acompañada de razón. Platón expone, en favor del examen de esta respuesta, una forma de "sueño" epistemológico (201 *e*), según el cual todas las cosas se compondrían de elementos primeros, no analizables, sólo cognoscibles por los sentidos y que no pueden ser nombrados, mientras que sus compuestos, cuando se los reconoce e identifica, serían "objetos de juicios para la opinión verdadera". El agregado de una razón (*logos*/λόγος) transformaría esa opinión verdadera en conocimiento y quien la poseyera sería capaz de "dar y recibir la razón del objeto" (202 *c*). Se cree reconocer aquí la definición del conocimiento como opinión verdadera justificada, que se había criticado en el *Menón*. Pero en el *Teéteto*, la cuestión que preocupa a Platón es saber, precisamente, qué encubre esta "razón", esta forma de justificación, diríamos en términos más modernos, que permite comprender y explicar un objeto. Se consideran varias posibilidades. Al término de un examen un poco tedioso de los diferentes sentidos de *logos*, resulta que ninguna acepción del término "razón" (en el sentido de "dar o reconocer" razón) permite pasar de la opinión verdadera al conocimiento. No basta con dotar a la opinión verdadera de procedimientos de justificación, sea que consistan en una enumeración de elementos o en un enunciado de diferencias características, para que la opinión llegue a ser conocimiento. La lección del *Teéteto* es, en este punto, idéntica a la del *Menón*. Sin embargo, en los detalles del análisis del *Teéteto*, Platón da a veces la impresión de am-

pliar su modelo de conocimiento y considerar que ciertos modos de justificación permiten sustentar la posibilidad de conocer tal o cual objeto particular. También se cree encontrar en este diálogo el bosquejo de perspectivas que se trazarán con mucho mayor nitidez en las concepciones epistemológicas de los pensadores helenísticos.

Pero siempre se trata sólo de un bosquejo. El ejemplo de opinión verdadera estudiado al final del *Menón* permite advertir con claridad los límites de tal epistemología platónica. Imaginemos un hombre que, sin tener el menor conocimiento, ni empírico ni teórico, de la ruta que se debe seguir para ir a la ciudad de Larisa, se forma sin embargo una opinión verdadera. Si se traslada a Larisa, indica Platón, o si se informa por intermedio de otros, tal opinión verdadera pasará a ser conocimiento. Este ejemplo ha dejado perplejos a muchos comentaristas. Platón nos propone aquí, de manera bastante inesperada, un caso en que el conocimiento se adquiere sin ninguna intervención del saber innato, sino gracias a una confirmación empírica o el recurso a una fuente exterior. No obstante, no se debería deducir de este ejemplo que una verificación empírica o una confirmación abstracta bastan para transformar la opinión verdadera en conocimiento, pues Platón afirma que sólo las opiniones que se refieren a los objetos de la reminiscencia (a los objetos no empíricos) pueden llegar a ser conocimientos, pero esto únicamente al término de un proceso de comprensión que las integre en una totalidad conocida. Como la opinión verdadera de origen empírico nunca se encuentra al término de una rememoración, no hay ninguna razón para ver en el ejemplo de la ruta de Larisa la rehabilitación del "conocimiento empírico". Si Platón parece reconocer, en este caso, a la opinión verdadera la capacidad de "guiar correctamente las acciones de los hombres" (97 *c*) o, incluso, si parece llamar, en otros contextos, de manera no estricta "conocimientos" a ciertos saberes empíricos, que no constituyen opinión verdadera, es sólo porque estos saberes parecen presentar los requisitos principales de todo conocimiento: la verdad y una forma de acceso directo al objeto.

La opinión verdadera, que permite llegar a Larisa sin extraviarse, es, de manera característica, una forma de "conocimiento empírico directo", que pertenece en sí misma a la categoría más general de conocimiento por familiaridad. Se designa de este modo a una forma de conocimiento de los objetos que no actúa por descripción. De manera general, el único saber empírico que Platón parece reconocer es el que satisface la exigencia según la cual el conocimiento debe ser adquirido en forma directa, sin intermediario, según la vía que le es propia a cada uno de esos conocimientos. No hay otro medio de conocer el camino a Larisa que la experiencia o una fuente exterior. Del mismo modo, este es el sentido del ejemplo de la "prueba judicial"

mencionada en el *Teéteto*, cuando se critica la segunda definición de la ciencia como opinión verdadera (201 *c*). Platón dice que el jurado no tendría "conocimiento" del delito a menos que haya sido testigo directo. Pero esta aparente rehabilitación del conocimiento adquirido en forma visual expresa, sobre todo, la exigencia según la cual todo conocimiento debe ser adquirido por la vía apropiada. Es cierto que, con excepción del *Teéteto*, los diálogos de Platón escritos hacia la madurez o en la vejez hacen cada vez menos caso de esta forma de "conocimiento" empírico, para ocuparse sólo del único conocimiento verdadero, es decir el conocimiento, por el intelecto, de las verdades inteligibles, cuyo modelo es el conocimiento recuperado en el interior de uno mismo, al término de un proceso de remembranza, proceso que puede asociarse con la intervención de procedimientos de sistematización, que proporcionan las relaciones entre varias cosas conocidas. Esta poderosa concepción de la *episteme* podría justificar la traducción de este término por "ciencia" (en el sentido de conjunto sistematizado de conocimientos). Por lo tanto, no resulta sorprendente que una definición tan ambiciosa del conocimiento, que vuelve a aparecer sobre todo en el *Fedón* y la *República*, lleve a Platón a rechazar los hechos empíricos, particulares e históricos, que deja fuera del conocimiento, y a conservar como cognoscibles sólo las proposiciones no empíricas.

2
Las formas y la dialéctica

1. ¿Por qué las Formas?

La tesis con que se resume más frecuentemente al platonismo es que existen realidades inteligibles, las Formas, separadas de un mundo sensible en el que no se reconoce, en el mejor de los casos, más que una pálida imitación del mundo inteligible. Esta imagen de Epinal tuvo la suerte de brindar cierta visión platónica del mundo, pero sin duda acarreó perjuicios a la filosofía de Platón. Pues lo que se denomina en sentido estricto teoría de las Formas, es decir, la posición de las realidades inteligibles como las únicas verdaderamente reales y las únicas susceptibles de ser conocidas, sólo aparece de manera explícita y detallada en algunos diálogos de Platón, el *Banquete*, el *Fedón*, el *Fedro*, la *República*, que pertenecen al período de la madurez. En los diálogos más tardíos, la teoría de las Formas, para hablar con propiedad, ya no es objeto de exposiciones ni de tentativas de justificación. El objetivo de diálogos como el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo* o el *Timeo*, consiste más bien en interrogarse sobre la estructura de la inteligibilidad de lo real y sobre los métodos que permiten aprehender lo inteligible, en particular el método dialéctico y los procedimientos de divisiones. Una evocación del argumento del *Parménides*, diálogo complejo y de interpretación delicada, permite apreciar el estilo de la discusión de que es objeto la teoría de las Formas en la última filosofía de Platón.

Este diálogo relata la discusión que tuvo lugar entre Parménides, entonces de edad muy avanzada, y Sócrates, todavía un hombre joven, en ocasión de la llegada a Atenas de Parménides y de Zenón. Desde el comienzo de la conversación, Sócrates admite distinguir entre "la Forma en sí" y las cosas que participan de ella. A lo largo de toda la primera parte de este diálogo (hasta 135 *e*), Parménides expone terribles críticas contra la existencia de las Formas. Pero es necesario recordar que al final de esta secuencia crítica, Parménides mismo recomienda a Sócrates conservar la teoría de las Formas, al subrayar que la validez de todas las objeciones que acaba de oponer a esta teoría podría ser refutada por un hombre "de rica experiencia y de naturaleza bien dotada", "dispuesto a seguir una demostración compleja y laboriosamente deducida de principios lejanos" (133 *b-c*). Aún más,

Parménides señala que, sin la hipótesis de la existencia de las Formas, "ya no se sabría hacia dónde volver el pensamiento" y se anularía "la potencia propia de la dialéctica" (135 *c*). Por último, aconseja a Sócrates que conserve las Formas, pero que se esfuerce en definirlas y justificarlas mejor, recurriendo en forma sistemática al método dialéctico. Como, de manera general, Platón no deja de subrayar las dificultades inherentes a las Formas, el hecho de que el *Parménides* ofrezca una exposición sistemática de tales dificultades no basta para atestiguar el abandono de la doctrina o la adopción de alguna otra teoría, sino que incita, más bien, a reconocer en la doctrina de las Formas el término de un esfuerzo de pensamiento, la solución dada a varias dificultades importantes ligadas a la posibilidad del conocimiento y a la ontología, incluso el mejor medio de volver coherentes ciertas intuiciones y actitudes filosóficas, más que un dogma que Platón habría concebido de manera sistemática y que luego habría de conservar tal cual o bien habría abandonado en su totalidad.

La posición de las Formas es el resultado, en primera instancia, de la ambición de definir las condiciones de un conocimiento verdadero. La presencia de un conocimiento innato pero latente estaba bien establecida desde la formulación de la teoría de la reminiscencia. Quedaba por definir la naturaleza de los objetos a los que podía alcanzar ese conocimiento. Para dar respuesta a esta cuestión, Platón retoma en parte lo adquirido en las investigaciones socráticas consagradas a definir la esencia común a una multiplicidad de objetos. Pero le asocia el rechazo, propio de Platón, de un conocimiento empírico. El *Cratilo*, diálogo consagrado sobre todo a estudiar el carácter convencional o natural de los nombres, atestigua la reunión de estas dos preocupaciones. En oposición a la tesis, inspirada en Protágoras, según la cual la esencia de los seres varía con cada individuo y en función de circunstancias contingentes, Sócrates hace admitir la existencia, en las cosas que cambian, de una "cierta estabilidad de su propia esencia" (386 *a*). Cuando el artesano fabrica una lanzadera, tiene los ojos puestos en la "naturaleza, forma o esencia" de esa lanzadera (389 *a-b*). Sobre todo, Sócrates narra a Cratilo, al final del diálogo, el sueño que tienen a menudo: existen lo bello y lo bueno en sí, siempre iguales a sí mismos y en el mismo estado, que carecen de todo cambio o movimiento y no se apartan nunca de su forma. Si no se puede reconocer la existencia de tales realidades y si la única realidad es la realidad sensible siempre cambiante, "nunca habrá conocimiento; de donde se sigue que no existirán ni sujeto para conocer ni objeto por conocer" (440 *b*). Este "sueño" de Sócrates parece indicar ya que el *eidos*/ εἶδος no se concibe ya como inmanente en los objetos sensibles, sino que

presenta ciertos caracteres que servirán para definir a la Forma, concebida como una realidad no empírica, conocida por el espíritu y no por los sentidos.

Tal voluntad de apartamiento respecto de lo sensible es característica de la actitud filosófica de Platón en los diálogos de la madurez. La duda planteada sobre el valor de la sensación individual, la crítica del relativismo sofístico, la obstinación con que presenta el mundo sensible como el lugar de las apariencias cambiantes y contradictorias se encuentran ya desde las primeras obras filosóficas de Platón. Pero es en el *Fedón* donde se afirma con más nitidez la disociación entre lo invisible, con lo cual está emparentada el alma, y lo visible, lugar del cuerpo, que constituye la condición de la investigación filosófica. "El alma es arrastrada por el cuerpo en la dirección de lo que nunca conserva su identidad", pero cuando actúa por sí misma, "se lanza hacia allá abajo, en la dirección de lo que es puro, que posee siempre la existencia, que no muere de ningún modo, que se comporta siempre de la misma manera" (79 *c-d*). A pesar de esta forma de ascetismo o de ejercicio de apartamiento respecto del cuerpo y de lo sensible, Platón reconoce el poder de ciertos objetos que afectan a nuestros sentidos, cuando ellos producen impresiones opuestas, e incitan a la reflexión. Incluso, Platón parece llegar, a veces, hasta a atribuir el movimiento hacia lo inteligible a la realidad sensible misma, no sólo cuando sus imágenes más vívidas inducen la rememoración de las realidades contempladas por el alma, sino también cuando estas apariencias son ocasión de contradicciones, de turbación y de perplejidad; ellas ocupan entonces la posición de una realidad permanente y estable. La "cacería de lo real" de la que habla Platón en el *Fedón* (66 *d*) se inicia a partir de la carencia inscripta en la sensación misma. La refutación y la crítica de lo sensible ya no tienen solamente una función catártica, de purificación, sino que son por igual el principio de un movimiento de transporte hacia lo inteligible.

Dos objetivos principales rigen la posición de las Formas. El primero es encontrar una unidad inteligible que pueda estar en el fundamento de las múltiples realidades que comparten una misma denominación (por ejemplo, la belleza de todas las cosas bellas). Este primer objetivo está casi siempre presente en los diálogos en que Platón trata de las Formas. Los textos del *Banquete* o del *Fedro*, que hemos citado con anterioridad, recuerdan así que el alma aspira a encontrar una realidad única y cognoscible bajo toda multiplicidad, sea que se trate de una cualidad moral, de una propiedad, de una relación, de un tipo de acciones o de cosas, incluso de una esencia general.

El segundo objetivo, la búsqueda de una realidad exenta de contradicciones, conduce a reconocer que sólo puede ser conocido lo que es por entero

lo que es, de una manera que excluye toda posibilidad de una calificación contraria. La forma de la belleza posee "una existencia eterna, que ignora generación y destrucción, crecimiento y decrecimiento; que, en segundo lugar, no es bella en este punto, fea en este otro" (211 *a*). Platón define a tal forma de existencia como "el hecho de ser absolutamente" (*pantelsô on*) y por lo tanto "cognoscible absolutamente" (*pantelôs gnoston*, *República* V, 477 *a*), mientras que los objetos de la creencia (*doxa*/δόξα), que participan a la vez del ser y del no ser, son como esas cosas bellas "que parecen por fuerza feas en algunos sentidos" o como esas cantidades dobles que pueden ser consideradas "como mitades, lo mismo que como dobles" (479 *a-b*).

La necesidad de plantear una realidad que esté exenta de contradicción, de la que sea imposible mostrar que es contraria a sí misma, como es el caso de los ejemplos sensibles de la belleza, de la justicia o de la igualdad, es el argumento que Platón aduce con más facilidad en favor de la existencia de las Formas. Por lo tanto, se podría pensar que las Formas sólo serían necesarias para los términos que admiten opuestos, como los términos morales controvertidos (que constituyen el objeto de las indagaciones realizadas en los diálogos socráticos), las cualidades, las relaciones y, más en general, todos los entes matemáticos que admiten un opuesto y pueden entrañar contradicciones. En contraposición, se comprende con menos facilidad por qué es necesario plantear las Formas de ciertas otras nociones matemáticas, como el triángulo y el círculo, cuyas concreciones particulares no son susceptibles, salvo en circunstancias por completo particulares, de este género de experiencia de contradicción. Más en general, los objetos matemáticos podrían concebirse por sí solos como objetos de conocimiento, sin que haya necesidad de establecer Formas de objetos matemáticos. Ahora bien, Platón habla del cuadrado en sí y de la diagonal en sí en la *República* (VI, 510). Además, en un pasaje sumamente discutido de la *República*, parece que Platón quisiera introducir una Forma para cada término general. Cuando propone proceder conforme al método habitual, Sócrates recuerda "que nosotros tenemos, en efecto, el hábito de admitir una cierta forma (*eidos*), una sola, que abarca cada grupo de objetos múltiples a los que damos el mismo nombre" (596 *a*). Esta lección de método se ilustra de inmediato por el hecho de que, al lecho fabricado por el artesano y al dibujado por el pintor, Platón le opone "la Forma del lecho", el solo lecho real cuyo autor es, según dice, el dios (597 *a-c*). De todos modos, el pasaje en cuestión no indica de modo explícito que todos los nombres comunes hagan referencia a una Forma, ni mucho menos que esta forma sea una suerte de universal. Y no hay ninguna razón para interpretarlo en este sentido, puesto que es seguro que existe el gran riesgo de convertir en muy triviales las razones que llevaron a

Platón a proponer las formas, si uno se conforma, como diría Aristóteles (*Metáfísica* A, 990 *b* 1-8), con duplicar el número de las realidades, al suponer una forma para cada término.

Las razones para postular las Formas, así como el elevado carácter ontológico que se les acuerda, deberían limitar la extensión de su dominio. Únicamente en el *Parménides* se aborda esta cuestión. En respuesta a una pregunta de Parménides que inquiere cuáles son las realidades para las cuales se pueden admitir Formas, Sócrates invoca dos géneros de realidades. El primer lugar corresponde a las realidades morales, cuyas realidades substanciales se postulan desde los primeros diálogos. Por lo demás, es posible que Platón incluyera en este género de realidades las Formas de realidades morales negativas como el mal, la fealdad o la injusticia (*República* V, 475 *e* - 476 *a*, 479 *a-b*, y *Teéteto*, 176 *e* - 177 *a*, 186 *e*), a riesgo de caer bajo el golpe de la objeción de Aristóteles, que señalaba que en ese caso sería necesario admitir una Forma correspondiente a la negación de todo predicado atribuido a un conjunto de cosas que no presentaran una cierta característica (la Forma de la no justicia para el conjunto heteróclito de las cosas no justas, etcétera). Las propiedades que admiten opuestos no son mencionadas en cuanto tales en el *Parménides*. Pero Platón parece sugerir que se refieren a las Formas con el mismo derecho que todas las propiedades que se pueden prestar, en sus ejemplos sensibles, a una experiencia de contradicción (un hombre es más pequeño que otro y más grande que un tercero). Un segundo conjunto invocado por Sócrates está constituido por las realidades naturales: ¿hay Formas de los elementos y los géneros naturales, como el agua, el fuego, el hombre? Mientras que la hipótesis de las Formas para los términos que admiten opuestos no parecía entrañar ninguna dificultad, Parménides hace notar a Sócrates el absurdo que supone el hecho de crear una Forma para todas las substancias, sean éstas naturales —y, sin embargo, el *Fedón* parece reconocer la existencia de una Forma de la nieve y del fuego (103 *c* - 105 *d*), mientras que el *Timeo* (51 *b*) admite una forma del agua, del aire, del fuego y de la tierra— o artificiales (la forma del lecho de la que se trata en la *República* X, 596 *b*). En efecto, como estas realidades no admiten contrarios, aparece como caduca la razón más importante que hay para postular una Forma. La dificultad se duplica cuando se trata de cosas carentes de toda dignidad ontológica como el cabello, el lodo, la mugre y todas las demás cosas ínfimas. Si bien Sócrates admite que las substancias naturales tienen una forma de existencia, duda en reconocer, en el *Parménides*, la existencia de Forma separada para este género de realidades, pero sin analizar verdaderamente la naturaleza de la dificultad. Quizás Platón se haya dirigido a sí mismo la objeción (de inspira-

ción aristotélica) según la cual postular una forma de existencia separada para las substancias naturales no explicaría qué son esas substancias, sus cambios o sus movimientos, ni mucho menos ayudaría a su conocimiento.

2. Las formas y lo sensible

Las Formas platónicas son realidades estables y permanentes; están exentas de la diversidad y de la contradicción inherentes al mundo empírico, que carece de verdadera realidad. Además, las Formas están separadas, *khôris*, como dice Platón, están aparte de las cosas sensibles. ¿Cómo se entiende esta separación? Se trata de una relación simétrica (la Forma está separada de lo sensible y lo sensible está separado de la Forma) que expresa, por cierto, la no identidad entre la Forma y lo sensible, pero que indica, sobre todo, que la forma separada es una realidad individual que tiene una existencia independiente (*Fedón*, 74 *a*; *República* V, 475 *e*; *Timeo*, 27 *d*, 28 *a-c*). La forma es "lo que es una cosa", una suerte de definición esencial de algún tipo, una realidad inteligible que es el *logos* mismo de la cosa. Pero, por otra parte, la Forma no es accesible de modo inmediato. Son necesarios el esfuerzo, la paciencia, una cierta forma de ascesis de lo sensible, antes de acceder a este ser uno e idéntico.

Además, la existencia de una Forma permite nombrar o calificar de manera estable todas las cosas que de ella participan, según una relación de eponimia, de denominación según la Forma, que consiste de algún modo en dar el nombre propio de la Forma (la Forma de la belleza) a las realidades sensibles, de modo tal que ese nombre pasa a ser un nombre común. Platón no nos ha dejado ninguna exposición unívoca sobre la naturaleza de la participación del mundo sensible en lo inteligible, ni sobre el carácter de la realidad que le confiere. De manera general, dos modos de relaciones concurrentes sirven para pensar la relación del mundo sensible con el mundo inteligible. Una relación de participación (dado que el mundo sensible sólo tiene existencia por participación en lo inteligible, único objeto de conocimiento verdadero), cuyas dificultades, como habremos de ver, Platón subraya muchas veces. Y una relación de semejanza o de modelo por copiar, en que las Formas son los paradigmas, los modelos o arquetipos, de los que los entes sensibles no son más que copias.

Consideremos en primer término las consecuencias de la relación de participación. A propósito de la belleza de una cosa bella, Sócrates recuerda que esto quizás sea prueba de la ingenuidad de creer "que no es producida por ninguna otra cosa, si no es por una presencia (*parousia*/παρουσία) de lo bello en cuestión, o bien por una comunicación (*koinonia*/κοινωνία) o

por las vías o los medios que implica esta comunicación. De hecho, sobre este último punto yo no tomé partido con firmeza hasta ahora, sino más bien sobre aquél, que lo bello es lo que hace bellas a todas las cosas bellas" (*Fedón*, 100 *d*). En realidad, precisa Sócrates, no hay ninguna otra manera de explicar "cómo llega una cosa a la existencia, si no es que ella participa de la esencia propia de cada realidad de la cual debe participar" (100 *c*).

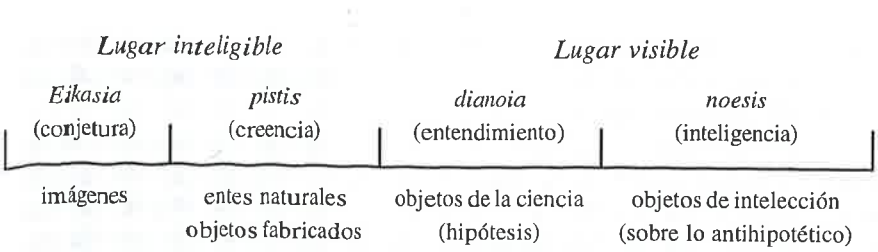
Vale la pena recordar el contexto de este pasaje, puesto que ilustra de manera dramática y clara las ventajas que Platón espera de la posición de las Formas. Sócrates recuerda la pasión que imprimía a las investigaciones sobre la naturaleza (*peri physeos historiai*), cuando buscaba conocer la causa por la cual una cosa llega a la existencia. Por ejemplo, la causa del 2, creía, es el hecho de que 1 se agrega a 1. Pero esta certeza rápidamente se vio asaltada por la duda. Cuando una unidad se agrega a una unidad, no se puede saber si "la unidad a la que se ha hecho este agregado es la que ha pasado a ser dos, o si es la unidad agregada y aquella a la cual fue agregada que, como consecuencia de la adjunción de una a la otra, pasaron a ser dos" (97 *a*). Con la intención de hablar del libro de Anaxágoras en que el Espíritu (*Nous*/Νοῦς) se presenta como el factor universal y ordenador, Sócrates alienta entonces la esperanza de ver así definido como causa "eso porque" una cosa es necesaria y "eso que es lo mejor para ella". Pero la lectura decepciona a Sócrates, puesto que Anaxágoras no atribuye al espíritu ningún papel "en las causas particulares del orden de las cosas" (98 *b*). Ahora bien, al comienzo de la investigación sobre el ser que lleva a cabo el Sócrates del *Fedón* está la exigencia de distinguir dos cosas: por una parte, lo que es en verdad causa y, por otra, lo que impropiamente se denomina causa, es decir aquello sin lo cual la causa no sería nunca causa (99 *b*). La decepción lleva a Sócrates a adoptar una "navegación de auxilio" (*deuteron ploun*, 99 *d*) y "refugiarse del lado de las razones (*eis tous logous*) para descubrir en ellas la verdad de las cosas". Sócrates resuelve entonces partir, en cada caso, de la razón que le parezca más sólida para el examen. Ahora bien, la única certidumbre que puede admitir como "punto de partida y como fundamento, es que existe lo Bello en sí y por sí, lo Bueno, lo Grande, etcétera". La existencia de tal Bello es, por ejemplo, la única causa de que una cosa sea bella (en lugar del brillo de su color, de la proporción de sus formas, incluso de su fórmula matemática). Y, para retomar el ejemplo del 2, es en vano el intento de explicar el 2 "por adjunción, fraccionamientos y finezas semejantes", en la medida en que "no se puede alegar ninguna otra causa, recuerda Sócrates, de la aparición del 2, salvo la participación en la Dualidad (o Forma del 2)" (100 *c*). La verdadera y única causa de que una cosa sea tal, por lo tanto, es la existencia de una Forma, de la cual esa cosa

obtiene su cualidad esencial. Platón atribuye todo lo concerniente a la causalidad física o material al registro de la necesidad, de "eso sin lo cual", y se niega a atribuirle la condición de una verdadera causa. Esta analogía permite comprender la índole de la observación platónica, tan sorprendente para los lectores modernos, que declara que la Forma, realidad inteligible, es la causa de todas las cosas. No se trata de una relación de producción por parte de la Forma, ni tampoco de una relación de emanación a partir de la Forma, sino de una causalidad directa ejercida por la Forma.

Se puede decir, en este sentido, que la ontología platónica es un realismo de las esencias o un "realismo de las Formas o de las Ideas" (donde "Idea" es la traducción literal de las palabras griegas *eidos*/εἶδος e *idea*/ἰδέα, sin designar, en modo alguno, una "representación" en el marco de una filosofía idealista). No sólo las Formas son verdaderas realidades, sino que son, en cierto modo, toda la realidad. Por cierto, las cosas bellas son bellas en la medida en que participan de la Forma de la Belleza, pero Platón insiste en el hecho de que las cosas obtienen de la Forma lo poco de realidad que poseen y que sólo pueden ser conocidas en la medida en que "participen" de ella. Queda en pie que postular la Forma como causa de las realidades que de ella participan, al mismo tiempo que se priva a esas realidades de una condición ontológica verdadera, suscita considerables dificultades conceptuales. Desde la antigüedad, Aristóteles subrayaba la incapacidad de las Formas para causar o explicar lo que fuere, mientras que el mismo Platón no deja de dirigir numerosas objeciones a su propia teoría.

En cuanto a la relación de semejanza, la primera parte del *Parménides* señala algunas de las objeciones que suscita. Si las Formas son paradigmas (*paradeigma*/παραδείγμα) y si las cosas sensibles son imágenes y copias (*homoiomata*/ὁμοιώματα) (132 *d*) que se les parecen, ¿con qué criterio se juzgará la semejanza entre la Forma y las copias? En la medida en que la relación de semejanza no sea ella misma asemejadora, en la medida en que, en otras palabras, la propiedad de semejanza no pueda ser "autopredicada" a la Forma de la semejanza, ¿cómo se podrá alguna vez juzgar el hecho de que esta relación de semejanza asemeja? Por lo tanto, sería necesario admitir todavía "que siempre surgirá otra Forma y si ésta se asemeja a cualquier otra cosa, a otra más, y no terminará nunca esta eclosión infinita de nuevas Formas si la Forma deviene semejante a su partícipe" (132 *e* - 133 *a*). La dificultad, por lo tanto, se mantiene por completo insoluble.

No obstante, la relación de semejanza o de modelo por copiar parece definir, en los libros VI y VII de la *República*, el modo de relación entre el mundo inteligible y el mundo visible. Al final del libro VI, Platón propone



concebir la vinculación entre esos dos "lugares" con ayuda de una línea en la que se dispone una jerarquización de los modos de conocimiento en relación con el carácter de los entes que éstos consideran. Esta línea se divide en dos partes desiguales y cada parte, a su vez, se subdivide en otros dos segmentos que siguen la misma proporción. En la primera parte de la línea, que representa la sección de lo visible, los dos segmentos corresponden uno, a las imágenes (las sombras, los reflejos, etcétera), y el otro, al dominio formado por los seres vivientes, las plantas y todos los objetos construidos por el hombre, cuyas imágenes son los elementos del primer segmento. En esta primera sección, la imagen es al modelo como lo falso a lo verdadero y como el objeto de conjetura es a la creencia. La misma proporción vuelve a encontrarse en la sección de lo inteligible, donde "en la primera parte de esta sección, cuando el alma se servía, como de imágenes, de los objetos que en la sección precedente eran los originales, estaba obligada a instituir sus investigaciones a partir de hipótesis y seguir una marcha que no la lleva al principio sino a la conclusión; en la segunda parte, el alma va de la hipótesis al principio antihipotético (que no admite ninguna hipótesis y es absolutamente primero), sin hacer uso de imágenes como en el caso precedente, y lleva a cabo su indagación por el solo medio de las ideas" (509 *d*). Esta distinción en el seno del mundo inteligible se justifica por el hecho de que la *dianoia* / διάνοια, la facultad propia de la primera sección del mundo inteligible, concebida como entendimiento o inteligencia, es una facultad intermedia, apta para captar los inteligibles, ellos mismos intermediarios, pero que no puede elevarse por encima de las hipótesis y debe razonar sobre figuras visibles, para llegar al objeto propio de sus razonamientos, esas realidades en sí que son la diagonal en sí, el cuadrado en sí, que no se perciben más que por el pensamiento (510 *b*). En contraposición, la segunda sección comprende las cosas inteligibles "que la razón misma capta por el poder dialéctico, porque tiene sus hipótesis no como principios, sino como simples hipótesis, que son como los grados y los puntos de apoyo para elevarse hasta el principio de todo, que ya no admite hipótesis" (511 *a*). Ahora no es la *dianoia* la que actúa, sino el Intelecto (*nous*/νοῦς), la inteligencia (*noesis*

/ νόησις), intelecto puro sin nada de empírico. La representación de esta línea platónica es hoy objeto de numerosos debates, pero he aquí una de las formas más comunes que se le dan.

Todos los elementos que intervienen en este ejemplo, la imitación de lo inteligible por lo sensible, la presencia de un principio antihipotético, la fuerza de la dialéctica, vuelven a ser puestos en escena por Platón, en una dramaturgia que ha quedado indefectiblemente atada a su nombre. La alegoría de la caverna, que Platón nos presenta al comienzo del libro VII de la *República*, describe en términos inolvidables la lenta y penosa ascensión de los prisioneros que se apartan poco a poco de las imágenes y las aparentes realidades de este mundo. "Imagínate a unos hombres, dijo Sócrates, en una morada subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta hacia la luz, se extiende a lo largo de todo el frente; están allí desde la infancia, apresados con cadenas por las piernas y el cuello, de suerte que no pueden cambiar de lugar ni mirar más que hacia delante; entre el fuego y los prisioneros, hay un camino elevado; a lo largo de esta ruta, imagínate un pequeño muro semejante al tabique que los titiriteros colocan entre ellos y el público, y por detrás del cual demuestran su prestigio (...). Imagínate ahora, a lo largo de este pequeño muro, a unos hombres que llevan utensilios de todo tipo, que superan la altura del muro, y unas figuras de hombres y de animales, en piedra, en madera, de todo tipo de formas; y, como es natural, entre estos portadores que desfilan, unos hablan y los otros no dicen nada" (514 *a*). Y bien, estos prisioneros se nos parecen, dice Platón. Obligados a estar inmóviles toda la vida, sólo ven de sí mismos, de sus vecinos y de los objetos que desfilan "las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que tienen enfrente". Aunque creen hablar de objetos reales, nombran a las sombras que ven. Estas apariencias sin consistencia son toda la realidad del mundo sensible.

Ahora, si se suelta a uno de estos prisioneros y se lo obliga a marchar hacia la luz, el deslumbramiento le impedirá mirar los objetos cuyas sombras veía y le hará considerar que esas sombras son más verdaderas. Pero si se le hace escalar la ladera áspera y escarpada para acostumbrarlo a la luz del sol, llegará a habituarse a contemplar el sol tal como es y no en las imágenes reflejadas, y sacaría como conclusión "que es el sol el que produce las estaciones y los años, el que gobierna todo el mundo visible y el que es, de alguna manera, la causa de todas las cosas que él mismo y sus compañeros veían en la caverna. De allí, se compadecería de su primera morada, lo que allí se llamaba ciencia —es decir, la simple capacidad de regular y de prever la aparición de las sombras— y los honores y las alabanzas que allí se disciernen. Es así, prosigue Platón, que "es necesario asimilar la permanencia

visible con la permanencia de la prisión, y la luz del fuego que la ilumina con el efecto del sol; en cuanto a la ascensión hacia el lugar de lo alto (...), ved allí la ascensión del alma hacia el lugar inteligible (...); en los últimos límites de lo cognoscible está la idea del bien, que se percibe apenas, pero que no se puede percibir sin sacar la conclusión de que es la causa universal de todo lo que hay de bueno y de bello; que en lo visible, ella es la que ha creado la luz y el dispensador de la luz; que en lo inteligible, es la que provee y procura la verdad y la inteligencia" (517 *b*).

La crítica de la relación de participación en el *Parménides* y el recurso a la relación de semejanza en la *República*, junto con el ejemplo de la línea y la alegoría de la caverna, no deben llevar a la conclusión de que la relación entre modelo y copia se habría sustituido en forma definitiva por la relación de participación. Es necesario, más bien, imaginar que estas dos maneras de definir la relación entre lo sensible y lo inteligible como empleadas de manera simultánea y quizás concurrente. Que Platón haya podido concebir que el mundo sensible imita al lugar inteligible, al mismo tiempo que tiene con él una relación de participación, muestra que sólo se puede hablar con prudencia de un dualismo platónico. En primer lugar porque, si se interpreta en rigor la ontología platónica, que no confiere el ser más que a las Formas, sólo existe el lugar inteligible. Luego, Platón, sobre todo en el *Timeo*, parece proponer el modelo de un mundo unificado, organizado en forma proporcional, analógica y geométrica en diferentes lugares. Por último, el ejemplo de la línea muestra bien que las divisiones del mundo sensible se corresponde con las divisiones del mundo inteligible. La diferenciación entre las Formas y la Forma del bien es esencial para la constitución del lugar inteligible. Es posible encontrar una diferenciación análoga en el seno del mundo sensible. Este paralelismo permite concebir lo sensible y lo inteligible como los términos de una disociación, antes que como un dualismo.

Si se quisiera llevar más allá la paradoja, se podría decir que la existencia de las Formas es tanto más necesaria porque el mundo sensible, del que ellas dan cuenta, existe y presenta ciertos rasgos de lo inteligible. Ahora bien, estos rasgos de lo inteligible consisten, en esencia, en la posibilidad de una cierta matematización de lo sensible que, como veremos, expone el *Timeo*. Por otra parte, Platón desea pensar el mundo sensible de modo que presente una estabilidad tal que permita nombrarlo y conocerlo, y que haga posible una vida regida por los valores. En efecto, es esencial salvaguardar la posibilidad de que las realidades inteligibles e inmutables tengan eficacia, organicen la vida humana y, en cierto modo, el mundo. Las Formas son una hipótesis que asegura esta posibilidad, puesto que permiten dar cuenta de lo sensible, es decir, permiten conocerlo y concebir cómo llevar en él una vida moral.

3. El conocimiento de las Formas: dialéctica y división

Sólo el conocimiento cuyo modelo es la reminiscencia, vale decir, un conocimiento por la inteligencia y que no procede de informaciones sensibles, permite acceder a las Formas. Pero mientras que en el *Banquete* y el *Fedón* se pone el acento, sobre todo, en la necesidad de postular las Formas, en diálogos como el *Fedro*, la *República*, el *Filebo* y el *Sofista*, Platón explica cómo es posible conocer el conjunto ordenado de las Formas o lugar inteligible. En esos mismos diálogos, Platón presenta igualmente el método filosófico más adecuado para instruirse en esas cuestiones. Se trata siempre de la dialéctica, pero su definición ha cambiado. Ya no se la concibe sólo como el arte del diálogo, sino como el único método filosófico apropiado para el conocimiento del mundo inteligible.

En los primeros diálogos platónicos, la dialéctica, definida como el arte de interrogar y de responder, se aplica muy en particular al examen de la esencia (*eidos*), cuya definición se busca. Casi todos los rasgos característicos de la concepción originaria de la dialéctica se aplican todavía al método que Platón designa en la *República* como la "ciencia suprema" o el "método divino" apto para explorar el lugar inteligible. El único rasgo que parece dejarse de lado es la regla de acuerdo mutuo de los interlocutores, según la cual se considera que un enunciado sobre el cual todos pudieran estar de acuerdo es un enunciado que se puede tener por verdadero. En contraposición, lo nuevo es la insistencia con que Platón subraya la necesidad de elevarse hacia la verdadera realidad, hacia un principio no dependiente, como lo indica el texto de la *República* VI, de "apartarse de las confusiones en que caen los que participan en controversias" (*Fedón*, 101 *e*; *República* V, 454 *a*). Antes que desenmarañar los argumentos contradictorios mediante la habilidad de sus preguntas, el dialéctico debe conducir la investigación filosófica según la naturaleza de la cosa sometida a examen, hasta deducir su esencia. En este sentido, la dialéctica no es solamente "un impulso hacia los *logoi*" (*Parménides*, 130 *b*), sino un auténtico método de la ontología.

El texto más instructivo sobre este punto se encuentra en el *Fedro*. La dialéctica reúne dos modalidades. La primera consiste en devolver las cosas múltiples a la unidad de una Forma: "Hacia una Forma única (*mia idea*), llevar de nuevo, gracias a una visión de conjunto, lo que está en mil lugares diseminado" (265 *d*). La segunda consiste en analizar y dividir a partir de la Forma, hasta llegar a los componentes últimos de lo real: "Ser capaz, a la inversa, de detallar por especies, observando en ellas las articulaciones naturales; esto es, aplicarse a no quebrar allí ninguna parte" (265 *d-e*). Platón compara este trabajo de división con el trabajo del carnicero, que no corta en

forma arbitraria, sino de modo que cada trozo tenga una forma de unidad y de totalidad naturales. Se advierte que el intento de definir al amor, que es el objeto propio del *Fedro*, ilustra por anticipado tal concepción de la dialéctica. En primer lugar, los interlocutores llegan a una definición unificada del amor como deseo y delirio. Pero en el seno del delirio, unidad de una Forma común, es necesario distinguir entre una especie siniestra (donde el delirio se debe a las enfermedades humanas) y una especie recta (donde proviene de un estado divino). Esta última especie, el delirio divino, también se divide, naturalmente, en inspiración adivinatoria, mística, poética y amorosa. El amor es, por lo tanto, una especie del delirio divino. Se alcanza así la especie indivisible (277 *b*) o la Forma del objeto considerado. Estas dos modalidades son solidarias en el empleo del diálogo, puesto que en el marco de una conversación se puede "ejercitarse en saber dar razón de cada cosa y entender su razón" (*Polìtica* 286 *a*; véase además *Fedón*, 73 *a*, 75 *d*; *Cratilo*, 390 *c*). Se asigna un papel importante al método dialéctico, puesto que estas divisiones y estos agrupamientos, a los que Sócrates dice ser muy aficionado, "son, nada menos, la condición para ser capaz de hablar y de pensar" (*Fedro*, 266 *b*).

Vale la pena detenerse un instante en el método de división, que es la novedad propia del *Fedro*, que vuelve a encontrarse en el *Sofista* (253 *c-d*), el *Político* (285 *a-b*, 287 *c*) y el *Filebo*, y que parece eclipsar la importancia acordada hasta entonces a la investigación de la unidad. Así, Platón dice en el *Político*: "Las personas no están habituadas a dividir las cosas en especies (*kat'eidé*) para estudiarlas (...), mientras que la buena regla sería, cuando uno advierte que un cierto número de cosas tiene algo en común, no abandonarlas hasta no haber distinguido, en el seno de esa comunidad, todas las diferencias que constituyen las especies y, en cuando a las disimilitudes que todo tipo que se pueden percibir en una multitud, no poder disuadirse y desprenderse de ellas antes de haber encerrado, en una similitud única, todos los rasgos de parentesco que ocultan, hasta tenerlos envueltos en la esencia de un género" (285 *a-b*).

Un pasaje famoso del *Filebo* comenta con mayor precisión el procedimiento de división. La dialéctica se presenta como un método que los dioses han transmitido a los hombres "para la investigación, el descubrimiento y la enseñanza" (16 *e*): "Es necesario, pues, buscar en cada caso una forma única; en efecto, allí estará presente. Si la aprehendemos, pues, después de esta forma única se debe examinar si hay dos y, si no hay solamente dos, tres o cualquier otro número; luego hacer el mismo examen para cada una de estas unidades nuevas, hasta que, de este uno primitivo, se vea no sólo que es uno y múltiple e infinito, sino también qué cantidad precisa alcanza" (16 *c-d*). Se pasa, por lo tanto, de una multiplicidad indefinida a una unidad

construida luego de nuevo (este es el efecto propio de la división), después a especies determinadas y luego, por último, a una multiplicidad definida, antes de llegar a una indeterminación irreductible. Las diferencias específicas obtenidas después de la etapa intermedia de "vuelta a bajar" pueden confirmar las contradicciones iniciales, aquellas de las que partió el dialéctico y lo habían incitado a buscar la unidad; pero, cuando se constituyen gracias al método dialéctico, estas diferencias se construyen en adelante a partir de la unidad y representan, cada una, una especie distinta. El método de división permite así, a partir de la unidad inteligible, captar las divisiones formales que corresponden a las existencias sensibles. Esta construcción de los intermediarios hacia lo sensible no significa necesariamente que se atribuya una realidad a los objetos sensibles, puesto que siempre se trata de las condiciones inteligibles de esos objetos y de las divisiones objetivas de lo real.

La ambición filosófica presente tras estos procedimientos sigue siendo la de aprehender, a partir de una indagación formal, las articulaciones reales de la naturaleza. Platón emplea igualmente un método que procede por dicotomía o división por dos, distinto del método dialéctico descripto en el *Filebo*. Se encuentra esbozado en los primeros diálogos, como el *Eutifrón* (12 *d*) y, por lo demás, Jenofonte atribuye su invención a Sócrates. El ejercicio de división y la disposición sistemática de las ramificaciones obtenidas se practicaban mucho, según parece, en el seno de la Academia. Este ejercicio está también en el origen de la *definitio per genus et differentiam*, las definición por género y diferencia, que se utilizará en abundancia, sobre todo como procedimiento de exposición, en toda la obra biológica de Aristóteles. Pero Aristóteles denunciará también el carácter, según él, por completo artificial de este método dicotómico, incapaz de exponer una filiación causal auténtica. Porque no tiene poder para descubrir la filiación entre género, especie e individuo (*Primeros Analíticos* I, 31, 46 *a* 32 y sigs.). Esta tiene poco alcance, si se recuerda que, con suma frecuencia, Platón asocia en los diálogos la captación de la esencia con el trabajo de determinación de las diferencias (como en el *Fedón*, 107 *b*).

En los libros centrales de la *República*, se define a la dialéctica como el método apto para conocer los vínculos y los parentescos que existen entre las ciencias (*República* VII, 531 *d*), pero Platón agrega que es un poder de la razón, que permite alcanzar la esencia de cada cosa y que no se detiene "antes de haber captado, por la sola inteligencia, la esencia del bien y allí llega al término de lo inteligible" (532 *a*, 534 *a-e*). Los filósofos aprenderán así a "abarcar con una sola mirada las relaciones que las ciencias tienen entre sí y la naturaleza del ser" (537 *c*). Por lo tanto, la definición de la dialéctica a menudo se relaciona estrechamente con la presentación de la

estructura del lugar inteligible y con la capacidad que tiene el juicio verdadero de reflejar esta composición. De este modo, proporciona los rudimentos de una lógica del juicio.

4. La constitución de lo inteligible y la cuestión del error

El dialéctico debe saber cómo reconocer los parentescos, o las incompatibilidades, que existen entre varias Formas. Los desarrollos más netos sobre este tema se encuentran en el *Sofista*. La cuestión inicial es saber "cómo es posible parecer y semejar sin ser, decir alguna cosa sin por eso decir la verdad" (236 *d-e*). En efecto, en un diálogo consagrado a definir la actividad del sofista y, en particular, su capacidad de producir ilusión y apariencia, es necesario investigar si el error es posible y si en verdad existe el no ser. Decir algo que sea falso es no decir nada, en otras palabras decir el no ser. Ahora bien, recuerda el Extranjero de Elea, "no se sabría legítimamente pronunciar, ni decir, ni pensar el no ser en sí mismo" (238 *c*). Esta cuestión del no ser es lo bastante considerable como para que su examen exija pasar revista a las diferentes filosofías que intentaron tratarla y hacer su crítica. Sobre todo, contra la tesis de Parménides, según la cual el no ser no existe de ninguna manera, será necesario establecer que "el no ser es, en una cierta relación, y que el ser, a su vez, de alguna manera no es" (241 *d*).

Existen así cinco Formas principales o "géneros del ser", irreductibles las unas a las otras, que son el Ser, el Reposo, el Movimiento, el Sí Mismo, el Otro. En efecto, el Reposo es diferente del Movimiento. Pero, por otra parte, el Reposo y el Movimiento son. Parece entonces que el verbo "ser" tiene varios sentidos: sirve para designar a la existencia ("X existe"), pero también la identidad ("X es —eso que él es"), y por último tiene a veces el valor de una cópula ("X es esto o aquello"). Cuando el verbo ser expresa la identidad ("X es"), el uso de la negación pasa a postular la identidad de un contrario determinado ("X no es, equivale a decir que no-X es —lo que él es"; así, para dar un ejemplo, "el Uno no es" equivale a postular que "lo Múltiple es"). Cuando el verbo ser tiene el sentido de una cópula, el uso de la negación equivale a postular, en contraposición, un contrario por completo indeterminado ("X no es, por lo tanto no importa qué que no X es"). El sentido del verbo ser que interesa más a Platón es, evidentemente, el que designa a la identidad, pues, en este caso, el "no ser" se refiere a un contrario determinado, a un otro diferente del ser. El dar al verbo "ser" un sentido de identidad es procurarse los medios de reconocer una forma de ser determinada al no ser. El "no ser" no debe pensarse por relación a una no existencia o una contradicción indeterminada, sino respecto de una relación de

alteridad. Platón dice así que el Otro participa del ser y, porque es otro que el ser, es no ser; pero, en la medida en que el ser participa del Otro (puesto que "el Ser y el Otro penetran a través de todas las Formas y se compenetran mutuamente", 259 *a*), se puede decir también que este no ser es. Es necesario, por lo tanto, animarse a declarar "que el no ser está, en forma estable, en posesión de su propia naturaleza" (258 *b*). Esta forma de existencia reconocida al no ser permite explicar cómo es posible hablar de una cosa que no existe. Esta es la manera en que Platón da cuenta, en el marco de su ontología, de la posibilidad del error.

En este estadio, es necesario recordar la indagación epistemológica, sobre la posibilidad del error, que Platón había llevado a cabo, a favor del examen y la crítica de la segunda definición del conocimiento que da Teéteto (el conocimiento es opinión verdadera, *Teéteto*, 187 *b*). Se habían descartado, una tras otra, varias definiciones del juicio falso. El error no consiste "ni en las sensaciones en su relación mutua, ni en los pensamientos" (195 *d*), ni tampoco en el ajuste de la sensación al pensamiento. La dificultad mayor proviene de la necesidad de considerar que el juicio, incluso falso, debe referirse a un ser real. Y si se quiere explicar el error por la circunstancia de tomar un conocimiento por otro, sería necesario entonces admitir que el hecho mismo de lo que se conoce induce al engaño. El análisis del juicio falso encuentra solución, no en el *Teéteto*, sino en el *Sofista*, una solución ontológica que depende de las relaciones que definen el lugar inteligible.

En la concepción platónica, en que cada ser se determina por relación a otros, el principio de contradicción, que afirma la imposibilidad de postular la realidad de una cosa al mismo tiempo que la de lo contrario de esa realidad, adquiere un sentido "relativo". En la medida en que "la naturaleza del Otro circula a través de todas las Formas" (255 *e*), para cada una de las Formas "hay pues multiplicidad de ser, infinita cantidad de no ser" (256 *e*). Pero esta vinculación o participación de las formas entre sí no se limita a los principales géneros del Ser. En el conjunto de las Formas se encuentran estas relaciones de participación mutua. Tal es el caso, por ejemplo, de la Forma del Fuego y de la del Calor, de la Forma del Frío y la de la Nieve. Este cuerpo es caliente porque participa de la esencia del Fuego, que a su vez participa de la Forma del Calor. Al no poder retirarse nunca la Forma del Calor de la Forma del Fuego, el cuerpo en cuestión nunca dejará de ser caliente. Tal entrelazamiento de las Formas proporciona el fundamento ontológico de la posibilidad del juicio verdadero; en razón de esta participación mutua de las Formas, los enunciados "El fuego es caliente" o "La nieve es fría" son enunciados verdaderos. En contraposición, ciertas Formas se excluyen entre sí, como la Forma del Reposo y la del Movimiento. Todo juicio que pre-

tenda asociar dos predicados que refieran a dos Formas que se excluyen entre sí es, necesariamente, un juicio falso. "Así, toda reunión de verbos y de nombres que, a tu respecto, enuncie de hecho como otro lo que es lo mismo y, como si todavía fuera, lo que ya no es, he aquí que esto parece, en justicia, la especie de combinación que constituye, real y verdaderamente, un discurso falso" (263 *d*). El juicio falso es consecuencia, por lo tanto, de que están mal establecidas o no están establecidas en absoluto, en los *logoi* que las expresan, las relaciones reales que existen entre las esencias. Un juicio verdadero, por el contrario, piensa la verdad y dice la verdad sobre esas relaciones (263 *b-d*).

Más en general, el problema ontológico tiene una correspondencia lógica y lingüística. ¿Cómo se forma un juicio verdadero cuando se aplica a una sola realidad, por ejemplo el sujeto "hombre", denominaciones múltiples, de tamaño (alto y robusto) o de virtud (sabio y valeroso)? ¿Cómo definir legítimamente las relaciones de lo uno y lo múltiple que caracterizan a todo fenómeno de predicación? La posibilidad de una lógica predicativa está ligada a la composición regulada de las Formas entre sí: ciertas Formas son compatibles entre sí, mientras que otras rechazan el ser asociadas, "como es el caso con las letras: hay desacuerdo entre algunas y acuerdo entre las otras" (253 *a*). Tal estructuración del mundo inteligible confiere a la dialéctica la función de "una ciencia para guiarse a través de los discursos, si se quiere indicar con justeza qué géneros son mutuamente consonantes y qué otros no se soportan; mostrar incluso si hay en ellos algunos que, por establecer la continuidad a través de todos, hagan posibles sus combinaciones y si, por el contrario, en las divisiones, no hay algunos otros que, entre los conjuntos, sean los factores de esta división" (253 *b-c*). La dialéctica no es ya sólo un método general del saber, sino que proporciona también la cartografía de la realidad inteligible.

Al término de esta exposición de la ontología platónica, es necesario indicar las objeciones que se le han formulado y que encuentran hoy una cierta unanimidad. Una primera dificultad de la ontología platónica, que se vincula en forma directa con la teoría del conocimiento, apunta a que la distinción entre *lo que existe* y *lo que es verdadero* no está establecida con claridad (incluso si tal distinción parece entreverse en el *Filebo*, 29 *c*). Pues a veces se tiene la impresión de que Platón, a partir de la exigencia correcta, según la cual *lo que es conocido debe ser verdadero*, pasa a la exigencia controvertible, según la cual *lo que es conocido debe existir*. Es exacto que no se puede conocer lo que es falso y que mucho menos se puede conocer lo que no existe en absoluto. Pero lo que hace a la cuestión más delicada es que, cuando Platón precisa la naturaleza de la relación

entre el conocimiento y la realidad, la define como la relación de una facultad cognoscente con un objeto verdadero, y real, e incluso con un objeto necesariamente real, eterno e indestructible. ¿Cuáles son las consecuencias de tal reificación del objeto de conocimiento? Se le presentarán con más claridad al lector si se oponen las tesis platónicas a lo que un filósofo de hoy diría del mismo problema. Si se le pide que responda a la pregunta de saber qué se puede conocer, no se referiría a la realidad del objeto, sino a la verdad de la proposición que describe a ese objeto. Conocer una cosa no es tanto conocer la cosa misma como conocer la verdad de la proposición que la describe. Por el contrario, a menudo Platón parece hablar de la verdad y la falsedad en los juicios como si se tratara de propiedades de las cosas sobre las que tratan esos juicios. Por cierto, estableció en el *Sofista* que no se puede concebir un enunciado que trate sobre nada y que todo *logos*, en consecuencia, debe tratar sobre alguna cosa (263 *c*), pero Platón concibe esta "alguna cosa", de la que se dice que no es empírica, como un inteligible totalmente real.

Del mismo modo, se ha objetado a la teoría de las Formas que confunde el nombre y la palabra. Como si Platón hubiera pensado que una palabra sólo tiene sentido cuando existe una entidad, con referencia a la cual esa palabra existe, según la misma relación en que se encuentra un nombre propio por referencia a la cosa que designa. La teoría según la cual la Forma posee la propiedad de la que es Forma es la teoría de la autopredicación. A partir del *Eutifrón* (6 *e*) Platón parece decir que el *eidos* de una propiedad es el paradigma de esa propiedad. También es cierto que, en un argumento famoso del *Parménides* (132), Platón muestra que la autopredicación puede conducir a una paradoja. Este argumento, más conocido como el nombre de "argumento del tercer hombre", se desarrolla así: si ser un hombre para una cosa consiste en asemejarse a la Forma de un hombre y si, para que las cosas se asemejen, deben compartir una característica cuyo ejemplo perfecto es la Forma, ¿no deberíamos tener un tercer hombre, la Forma a la cual se asemejen el primer hombre y la Forma del hombre? ¿Y luego un cuarto hombre para dar cuenta de la misma semejanza y así sucesivamente hasta el infinito? La validez de este argumento ha sido muy discutida, pero sigue siendo cierto que el hecho de conocer el sentido de una palabra no es conocer la verdad (o realidad eterna) que ese término designa. Se puede conocer el sentido de la palabra "círculo" sin disponer del conocimiento que tendría por objeto lo que Platón denomina la Forma del círculo.

La ontología de Platón ha tenido una real influencia sobre la historia de la filosofía. Sirvió de inspiración a las doctrinas que quisieron dotar a lo inteligible de una realidad verdadera o, incluso, a los pensamientos que buscaban

más allá de las apariencias, según la palabra de Nietzsche, las trastiendas de la realidad. A Platón se encomiendan, todavía hoy, las teorías que conciben a los números como realidades inteligibles. Pero este platonismo matemático sólo es en parte platónico. Ahora bien, el otro aspecto esencial del pensamiento de Platón, que le hacía concebir la relación entre el lugar inteligible y el lugar sensible como una relación de modelo a copia o como una relación de participación, ha caído en un descrédito casi total. Los mismos neoplatónicos renunciaron a definir de este modo el nexo entre lo sensible y lo inteligible, para concebir al mundo sensible como una emanación del mundo inteligible. Para los filósofos racionalistas del siglo XVII, que invocaban un innatismo platónico, el mundo sensible, lejos de imitar a las naturalezas simples racionales, se componía de figuras y movimientos cuyas condiciones de inteligibilidad estaban en total conformidad con los de las naturalezas simples. Aún menos que la concepción platónica de las relaciones entre lo inteligible y lo sensible, las formas posteriores del platonismo tampoco retomaron la doctrina del papel del alma en el conocimiento de las Formas, ni la teoría de la estructura del mundo, en el que deberían tener lugar la vida presente y la vida futura del alma.

5. El mundo, el alma y el mito

Uno de los últimos diálogos de Platón, el *Timeo*, describe el origen del mundo y del alma. Esta exposición puede relacionarse con el género de escritos sobre la naturaleza (*peri physeos*) de los filósofos presocráticos, que presentaban la constitución del universo a partir de un primer principio. Como lo atestigua el *Timeo*, los textos platónicos consagrados al mundo y al alma tienen siempre un carácter particular. Si nuestro mundo es la copia, realizada por el demiurgo o artesano divino, de un mundo eterno y perfecto, los *logoi* relacionados con el mundo copia no pueden tener la misma firmeza ni la misma seguridad que los vinculados con el mundo real. Como lo recuerda Timeo, no somos más que hombres y "nos basta con aceptar en estas materias un cuento verosímil (*ton eikota mython*)" (29 *d*). Tal reserva vale en particular para el alma. Intermediaria entre lo sensible y lo inteligible, el alma es una realidad que sólo puede describirse con ayuda de un mito.

El objeto más claro del mito es transponer en una dimensión histórica la génesis de una realidad y representar, incluso a veces simbolizar bajo una forma personificada, los elementos que componen esa realidad y los factores que desempeñan un papel en su constitución. Así, en el *Timeo*, el ordenamiento del mundo se relaciona con una temporalidad real (29 *d*, 35 *a-b*, 48 *b*) y se compara al demiurgo, fuerza creadora del mundo, con un artesa-

no. De este modo, el mito procura inscribir en una estructura narrativa, transponer en el espacio y en el tiempo, relaciones abstractas que no se pueden presentar de otro modo. Pero la cosmología platónica nos propone también un modelo del universo físico en estrecha asociación con las matemáticas, con la física y con la psicología. Lo que constituye la característica de un mito no es, pues, la ausencia de medios de exposición "científicos" (puesto que en él se emplean por lo común los argumentos y las matemáticas), sino que se define en función del tipo de certeza del discurso (una certeza relativa, puesto que el mundo que el mito describe es una copia de un mundo perfecto) y de la negativa a toda dimensión experimental. En efecto, ninguna experiencia podrá nunca dar cuenta con certeza al espíritu humano, de las disposiciones tomadas por el espíritu divino.

En el *Timeo*, la cosmología, representación coherente y ordenada de esa totalidad organizada y viva que es el mundo, incluye la exposición de la constitución del alma del mundo. El alma del mundo es, a la vez, el principio de todos los cambios que acontecen en el universo y el principio de todo conocimiento. Además, el alma del mundo es la condición, en el orden del ser y en el del conocer, del alma humana. Porque el alma humana, provisoriamente instalada en un cuerpo humano, se fabricó a partir de la mezcla que sirvió para constituir el alma del mundo, aun cuando la mezcla no tiene ya la misma pureza que en su origen (41 *d-e*); sólo se concibe a partir del alma del mundo. Este relato es necesario para hacer ver el estrecho lazo que reúne, en la misma exposición o mito verosímil, la descripción del mundo, la del alma del mundo y la del alma humana. Pero se ve también que el objeto mismo del mito, al que Platón recurre en el *Timeo* para explicar la constitución del mundo, no tiene nada en común con los mitos cosmológicos de los pensadores fisiólogos que lo precedieron. Porque Platón expone una construcción compleja del universo, no las transformaciones de una substancia primera.

El nexo, tan presente en el *Timeo*, entre alma humana y alma del mundo, no está igualmente explícito en los principales diálogos consagrados a estudiar la naturaleza y las propiedades del alma: el *Fedón*, el *Fedro* o la *República*. Por el contrario, se encuentra en ellos subrayada muchas veces la necesidad, para hablar del alma, de recurrir al mito o a un discurso verosímil. En el *Fedón*, el examen de la naturaleza del alma está estrechamente ligado al de su inmortalidad. Sócrates, condenado a beber la cicuta, expone a sus amigos las razones que lo mueven a esperar la muerte inminente con confianza y esperanza. No pretende dar una prueba de la inmortalidad del alma, sino presentar razones para creer en ella. Para eso, necesita exponer la naturaleza del alma y mostrar que, sin alma, no habría vida, ni devenir, ni

movimiento. Tal exposición culmina con un mito que describe la vida futura del alma, con la finalidad de justificar y hacer creer "que después de la muerte del hombre el alma subsiste con una actividad real y un pensamiento" (70 *b*, y también 61 *e*). En efecto, todas las exposiciones consagradas al alma tienen la característica de explicar, no sólo su naturaleza, sino también su destino después de la muerte del cuerpo. Esta es una manera de obrar muy propia de las concepciones griegas sobre el alma. No es posible interrogarse sobre la supervivencia o sobre la eternidad del alma, sin preguntarse también sobre el lugar en que subsistirían las almas después de la muerte del cuerpo y sobre la suerte que correrían en función de su condición moral.

La prueba más sólida en favor de la inmortalidad del alma se da en el *Fedro*. El argumento es el siguiente. Las realidades que poseen movimiento por sí mismas o realidades automotrices son imperecederas y son principios. Puesto que un principio es aquello a partir del cual comienza una existencia, un principio no puede ser él mismo engendrado. Una realidad que se mueve por sí misma es, por lo tanto, no engendrada; pero también es indestructible. "Lo que es principio del movimiento es lo que se mueve por sí mismo; ahora bien, no es posible ni que se aniquile ni que comience a existir; de otro modo, como llegarían a desplomarse el cielo entero, la generación entera, todo esto se detendría y nunca encontraría de nuevo, una vez puesto en movimiento, un punto de partida para su existencia" (245 *e*). Ahora bien, el alma es el principio interno, automotor, de lo que se mueve. En consecuencia, "si lo que se mueve por sí mismo no es otra cosa que el alma, entonces necesariamente el alma deberá ser a la vez no engendrada e inmortal" (245 *e* - 246 *a*).

También en el *Fedro* se puede encontrar, con la mayor seguridad, la concepción platónica del alma. Como preámbulo a su exposición, Sócrates precisa que sólo un dios sería capaz de definir al alma, mientras que los hombres deben limitarse a proponer una imagen para representar al alma humana, un mito para describir esa realidad intermediaria, compuesta, cuya naturaleza es intrínsecamente diversa y cuya función esencial es la vinculación. Las almas divinas y las almas humanas están representadas como una especie de tronco de caballos alados, guiado por un cochero que también posee alas. Pero si los dos caballos del tronco divino son de una naturaleza excelente, los del tronco humano están mal emparejados: "Uno de los caballos es bello, bueno y formado de tales elementos, mientras que la composición del otro es contraria, y contraria su naturaleza" (246 *b*). Ser el cochero, en esas condiciones, es una tarea difícil. Al ser de naturaleza intermediaria, el alma, o principio de vida del cuerpo, puede elevarse y quedar cerca de lo divino, o bien perder las alas, ser arrastrada hacia el suelo y tomar un cuerpo

material. Las almas de los astros y, sin duda, el alma del mundo, descriptas por el *Timeo* (o también en las *Leyes* X, 898 *c-e*), son de la primera especie. Estas almas están unidas a un cuerpo por una duración eterna y los movimientos que imprimen al todo que forman con él son perfectos. Sobre todo, estas almas tienen el poder "de erguirse sobre el dorso de la bóveda celeste y, así erguidas, su revolución circular las lleva, mientras contemplan las realidades que están tras el cielo" (247 *b-c*). Pero las almas que, al término de un combate supremo, no llegan a elevarse hasta las realidades inteligibles, "se alejan sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad y, una vez alejadas, es la opinión lo que constituye su alimento" (248 *b*). Sólo que, como "no habrá, para el alma que nunca tuvo la visión de la verdad, un pasaje a esta forma que es la nuestra" (249 *b*), por alejada que esté de la verdadera realidad, el alma conserva siempre alguna cosa de su visión de las realidades inteligibles. Aún más, lo que retiene, que corresponde a la calidad de su visión, determina la existencia que le incumbe y la elección del cuerpo en que se encarna. "La que haya tenido la visión más intensa se implantará en la simiente de un hombre llamado a convertirse en amigo del saber o amigo de la belleza" (248 *d*), mientras que las almas cuyas visiones sean las más pobres habrán de encarnarse en las vidas de un sofista, de un adulador y, por último, de un hombre tiránico.

Hay aquí, en cierto modo, una escatología anterior a la encarnación, cuya clave la da la calidad de la contemplación de las Formas. Pero la manera en que el alma pasa cada una de las vidas a las que está destinada puede permitirle recuperar o bien perder todavía más su naturaleza alada. Este es el principio de una segunda escatología, posterior esta vez a la unión del alma con un cuerpo terrestre. La imagen misma que ha escogido Platón, la de un tronco de caballos cuyo cochero intenta conciliar principios diferentes, sugiere que Platón considera que la naturaleza esencial del alma es ser compuesta. En tanto compuesta, el alma recibe o pierde sus alas y subsiste a través de las vicisitudes de las reencarnaciones.

En la medida en que la participación en la Forma eterna de la vida, en tanto vida, hace inmortal al alma, la naturaleza del alma está emparentada con la realidad inteligible. De esta parte divina de su naturaleza proviene el principio de su inmortalidad. Pero el alma es también la sede de la afectividad y del deseo, efecto de su encarnación en un cuerpo. El alma es, así, una realidad bifronte, que por este hecho puede cumplir la función de un intermediario entre lo sensible y lo inteligible. En Platón se perciben dos actitudes respecto de esta unión entre un alma inmortal y un cuerpo mortal, que carga a esta alma de deseos y de pasiones. La primera actitud recomienda prepararse para la muerte, incluso desearla; se la concibe como el momento

de la purificación, donde el alma se libera del cuerpo y vuelve a encontrar su divinidad. El *Fedón* y los libros VI y VII de la *República* llevan la impronta de tal orientación. La otra actitud expresa el deseo de poner a la naturaleza compuesta del alma, y a su inevitable asociación con un cuerpo, al servicio de una vida moral. Esta concepción es también más propensa a definir el mejor estado del alma como orden y armonía establecidos entre los elementos que corresponden al alma divina y al alma humana, y menos inclinada a buscar un estado purificado, en que el alma accedería a la pureza de su naturaleza. Esta última orientación es la marca específica de los libros II a V de la *República*.

El libro X de las *Leyes* retoma, de manera todavía más estricta, el argumento del *Fedro* relativo a la inmortalidad del alma. Luego de haber establecido que el movimiento automotor es "necesariamente el más antiguo y el más poderoso de los movimientos" (895 *b*), el Ateniense define al alma como "el principio de la generación y del movimiento y, asimismo, de sus contrarios, para todos los seres presentes, pasados o futuros (...), causa universal de todo cambio y de todo movimiento" (896 *a-b*). La automotricidad del alma, que le permite "gobernar desde dentro todas las cosas móviles, donde estén" (896 *d-e*), le confiere un papel rector sobre todo el universo. En la medida en que los movimientos propios del alma sean movimientos "que se denominan anhelo, reflexión, previsión, deliberación, opinión verdadera o falsa, placer o pesar, confianza o temor" (897 *a*), mientras que los movimientos corporales son de "crecimiento o decrecimiento, división o composición (...) calentamientos o enfriamientos" (897 *a*), es decir, efectos o medios de los primeros, los movimientos del alma humana y los del alma divina son de naturaleza idéntica. Más en general, "la marcha entera y la universal translación del cielo y de todo lo que él contiene" deben concebirse a imagen de esos movimientos del intelecto que son los juicios y los razonamientos (897 *c-e*).

Tal reparto entre los movimientos celestes, esencialmente el curso de los astros, semejantes a los movimientos de la parte racional del alma, y los movimientos propiamente físicos, que reproducen los movimientos de la parte emotiva o desiderativa del alma, pueden sorprender al lector de hoy. La idea misma de un alma del mundo que gobierna al universo pertenece a una concepción del *cosmos* por completo anticuada. Pero el principio filosófico que guía aquí a Platón conserva, en lo que a él respecta, una gran vigencia. Ningún gobierno del mundo, ninguna tentativa de explicar la regularidad, la simetría, la estabilidad, puede lograrse sin que su principio sea un alma, un alma inteligente. La doctrina del alma del mundo de Platón es una verdadera teoría de la vida. Esta vida del mundo se manifiesta en la más excelente de sus formas, un

movimiento continuo y perfecto, que exige ella misma un cuerpo, que será nuestro mundo, cuya perfección esté adaptada al alma y cuya inteligibilidad sólo ella la puede asegurar, precisamente porque ella es el alma.

Aquí se manifiesta la postura de la cosmología platónica, que da una forma de conclusión a las consideraciones que habíamos expresado sobre la ontología y la filosofía del conocimiento de Platón. ¿A qué tipo de conocimiento es susceptible el mundo sensible? ¿Qué permanencia, qué realidad se puede descubrir en el mundo sensible para que se vuelva cognoscible? La primera respuesta que Platón da a esta pregunta tiene relación con el hecho de que en su cambio mismo el mundo sensible presenta alguna cosa que no cambia. Hay, en el mundo sensible, la marca de una relación necesaria con el mundo inteligible —un rastro de lo inteligible, de algún tipo, que se vincula en esencia con las matemáticas— que define su condición misma de copia. Por otra parte, la presencia de una causalidad en el universo, que puede retrotraerse, en última instancia, a la causalidad del alma, la realidad de una estabilidad de los efectos y de una regularidad basada en la simetría matemática constituyen, en el mundo sensible, todo lo que el hombre puede conocer. Pero este conocimiento del mundo sensible sigue siendo siempre una forma de imitación del conocimiento de las realidades inteligibles. "Cuando un razonamiento verdadero e inmutable, relativo a la naturaleza del mismo o de algún otro, se genera, sin ruido ni eco, dentro de lo que se mueve por sí mismo, este razonamiento puede formularse respecto de las cosas sensibles (...); también pueden formarse así en el alma opiniones que son sólidas y verdaderas" (*Timeo*, 37 *b-c*).

La exigencia de hacer inteligibles la naturaleza y el mundo sensible explica la fuerza con que Platón se opone, en el *Timeo* y en los libros X y XII de las *Leyes*, a la concepción según la cual la naturaleza se constituiría por el azar y la necesidad, mientras que los astros serían seres inanimados y no se podría encontrar, en la naturaleza o en los asuntos humanos, ningún indicio de inteligencia. Platón opone a estas opiniones, defendidas en grado diverso por Anaxágoras y por los atomistas Leucipo y Demócrito, que la exactitud de los movimientos celestes sería incomprensible sin la hipótesis de una inteligencia que los ordene y que el alma no puede ser una realidad de segundo orden y derivada. Si la naturaleza es en verdad principio, entonces es necesario concebirla no como azar y necesidad, sino como inteligencia y alma; y concebir el arte y la ley como las más bellas expresiones de la inteligencia, que está presente en la naturaleza y la ordena. Platón es el primer filósofo que nos propone una representación coherente y sistemática del universo, pero la observación o la verificación sólo desempeñan un papel muy secundario.

3
La filosofía moral

El aporte propio del socratismo se encuentra considerablemente ampliado y transformado en los diálogos de la madurez de Platón. Pero la decidida creencia que albergaba Sócrates, en que la racionalidad es el mejor medio de progresar hacia la virtud y en que el mejor argumento, el que tiene mejor justificación racional, posee una autoridad moral intrínseca, guía también toda la filosofía moral de Platón. De allí procede el estilo de la investigación ética que concibió Platón: una modalidad reflexiva y analítica, conducida mediante una conversación dialéctica y que ilustra a la perfección la idea socrática del examen sistemático de uno mismo, de su vida y de sus creencias. Del mismo modo, se encuentra intacta en Platón la certeza socrática de que la moralidad está inscripta en la naturaleza del alma humana, que induce a romper con la moralidad común y a defender realidades morales objetivas que no dependen del deseo de los hombres ni de una convención.

1. El rechazo del convencionalismo y del naturalismo

La idea según la cual los valores morales se establecerían en virtud de un acuerdo entre los ciudadanos era común en el curso del siglo V. En particular, los sofistas aceptaron la idea de que las normas morales y legales sólo se desarrollan con el establecimiento de comunidades políticas y varían de una comunidad a otra. El sofista Protágoras recuerda en el *Teéteto* que lo bello, lo feo, lo justo y lo injusto son "lo que una ciudad cree tal y decreta legalmente tal (...) pues en las cuestiones de lo justo y lo injusto, de lo piadoso y lo impío (...) nada es por naturaleza y no posee, en propiedad, su ser" (172 *a-b*). En esta concepción, las normas morales permiten la cooperación y son necesarias para la supervivencia de la especie humana. Glaucón, uno de los interlocutores de la *República*, trae a colación una idea comparable: los hombres juzgaron "útil entenderse los unos con los otros para no cometer ni sufrir injusticia. De allí tuvieron origen las leyes y las convenciones de los hombres entre sí, y las prescripciones de la ley se llamaron legalidad y justicia" (*República* II, 358 *e* – 359 *a*). En esta primera forma de contractualismo o de convencionalismo moral, las normas no son exigencias morales autónomas ni tampoco obligaciones inherentes a la naturaleza misma del contrato, sino que se justifican por la obtención de un beneficio, tanto

para quienes las adoptan como para la comunidad que ellos constituyen. Las virtudes de la justicia o la templanza no se conciben como cualidades propias del alma, sino como el efecto de un consenso social y educativo que favorece la acción de la ley.

Nada es más característico de la filosofía moral de Platón que su oposición radical a tal concepción de la moralidad (basada en el consenso y las convenciones) y su voluntad de defender la existencia de realidades morales objetivas. Pero antes de penetrar en el corazón de la crítica platónica del convencionalismo moral, es necesario distinguirlo de otra posición filosófica que, por comodidad, llevará la denominación de "naturalismo".

No tenemos ningún acceso directo a los representantes de este pensamiento, expresado por algunos personajes de Platón, algunos de existencia histórica comprobada, como Trasímaco, de la *República*, y tal vez Polo, del *Gorgias*, y Menón, del *Menón*, y otros, producto puro de una composición dramática, como el Calicles del *Gorgias*. La tesis característica de esta corriente es que las normas morales establecidas por la ciudad deben estar puestas al servicio de los más fuertes y de sus pasiones, en lugar de asegurar la cooperación de todos en el seno de la comunidad social. Así, Trasímaco declara que "la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte. Todos los gobiernos establecen siempre las leyes en su propio interés, luego las proclaman justas" (*República* I, 338 *c* – 339 *a*). La justificación que se da de la prescripción de servir al interés del más fuerte apunta al hecho de que esta norma habría surgido en forma directa de la naturaleza. Platón pone el alegato más ardiente en favor de tal tesis en boca de Calicles: "Según la naturaleza, lo que es más feo es siempre lo más desventajoso, padecer la injusticia; según la ley, es cometerla (...) La naturaleza misma nos muestra que, en buena ley, el que vale más debe ganarle al que vale menos, el capaz al incapaz" (*Gorgias*, 483 *b-d*). Esta forma radical del "naturalismo" moral debe distinguirse netamente del convencionalismo de los sofistas; no se podrían atribuir a Protágoras las tesis de un Calicles. Pero el sentido de la crítica platónica es mostrar que estas posiciones, por distintas que pretendan ser, son de hecho moralmente equivalentes.

En efecto, desde que se admite que las normas morales dependen de los intereses, nada las vuelve legítimas salvo la satisfacción de los intereses a los que sirven. Protágoras considera que los intereses de todos deben converger en la ley, pero si un interés más fuerte se niega a someterse a la ley, nada permite, en su concepción, resolver el conflicto. El naturalismo es, pues, un retoño del convencionalismo. Su parentesco apunta al hecho de que no admiten otro fundamento de las normas morales que el interés. Re-

sulta moralmente indiferente, según Platón, que las normas sirvan a los intereses de los más débiles o a los de los más fuertes. La moral de Protágoras, impregnada de benevolencia y de reciprocidad, conduce en forma directa, al menos en la interpretación que hace de ella Platón, al inmoralismo de un Calicles. A la inversa, Platón afirma que cada ser humano tiene una fuerte razón para actuar en forma moral y que el modo de vida virtuoso se justifica de manera racional, con independencia de las normas establecidas.

Con frecuencia, se recuerda en los diálogos de Platón una circunstancia que vuelve particularmente dramática esta separación entre moralidad social y moralidad objetiva. Glaucón, en la *República*, bosqueja con vigor el retrato de dos hombres, uno perfectamente injusto, pero que "detenta la mayor reputación de justicia" (II, 361 *a*), y el otro perfectamente honesto, pero que, por desgracia, no alcanza a parecer justo. Es cierto, según Glaucón, que los hombres y los dioses confirieron "al hombre injusto, si parece justo, una suerte mucho más feliz que al hombre justo (si parece injusto)" (II, 362 *c*). Así, un hombre joven, puesto en la encrucijada, al preguntarse cómo asegurarse la mejor existencia, tendría razón en elegir la apariencia de la moralidad: "¿Qué razón queda, cuestiona Glaucón, para adherir a la justicia antes que a la extrema injusticia, puesto que sólo tenemos que ocultarla bajo engañosas apariencias bellas para conseguir los deseos por parte de los dioses y por parte de los hombres?" (II, 366 *b*). En forma implícita, se encuentra formulada aquí la pregunta que, al decir de Sócrates, era la más seria de todas: "¿Cómo debo vivir?" Una vida conduce a la búsqueda de la buena reputación y los bienes aparentes, aunque sea al precio del engaño, la otra al deseo del verdadero bien, al examen de sí mismo y a la búsqueda del saber. De manera todavía más ejemplar, una vía lleva a la retórica, condición para el éxito en la ciudad y medio de acceder al poder, la riqueza, el buen nombre; la otra se dirige a la filosofía (*Gorgias*, 500 *c*). Según Calicles, uno de sus más violentos detractores, la filosofía pone a un hombre "en desventaja para defenderse y salvarse, él mismo o cualquier otro, de los más grandes peligros, en posición de dejarse despojar de todos sus bienes y de vivir sin honor en su patria" (486 *b-c*). En cambio, para Platón, la filosofía representa el único bien real por el que se pueda optar. En primer lugar, porque la vida filosófica está exenta de contradicción, por actuar la filosofía conforme al "principio reconocido, al examinarlo, como el mejor" (*Critón*, 46 *b*). Luego, porque la filosofía es el único ejercicio de pensamiento orientado de modo constante hacia el bien y capaz de proteger del único mal real, la injusticia: ¿no es acaso la mejor de las protecciones "que sería ridículo no asegurarla para sí misma" (*Gorgias*, 509 *b*)? Las secuencias protrépticas o de exhortación a la filosofía que se encuentran en los diálogos de Platón, sobre todo en el *Eutidemo*, dan testimonio de la importancia de esta orientación.

La única acción que sigue siendo accesible para el filósofo es, pues, una acción en el interior de sí mismo, una suerte de formación interior que le permita recuperar la verdadera naturaleza de su alma. Se encuentra allí una de las formulaciones más completas de una moralidad centrada en el agente, donde el desarrollo moral del sujeto se adquiere fundamentalmente a partir de sí mismo y da por resultado la formación y la perfección de su carácter moral. La vida de justicia no es exterior al yo moral, sino que contribuye a constituirlo. De ahí la necesidad de la comprensión racional del yo. Esta exigencia de reflexividad y de racionalidad moral, que Sócrates concebía más como un saber hacer o una búsqueda práctica, realizada con una finalidad de mejoramiento personal, se expresa en Platón como una ambición de comprensión teórica sistemática de la estructura del mundo inteligible. Por ello, la filosofía moral de Platón se vincula con su epistemología y su ontología.

2. La virtud y las fuentes del deseo

Platón concibe a la virtud como un ideal de autonomía moral y de racionalidad, que protege al individuo de las vicisitudes del azar y de todo ataque por parte de los demás. Esta definición se contrapone con la concepción homérica de la realización moral como afirmación de sí, que se encuentra retomada en parte por algunos personajes de Platón, como el joven Menón. Pero se opone también al ideal moral que se desprende de la sabiduría proverbial de los Siete Sabios y de la obra de Hesíodo, ideal según el cual el sentido de la mesura y de la limitación es esencial para la moralidad; el anciano Céfalo de la *República* ilustraría esta última concepción. Se distingue, por último, de la forma de realización humana, el talento de conducir los propios asuntos en el dominio privado y en el dominio público, que enseñan sofistas como Protágoras.

Antes de analizar el concepto platónico de *areteé*/ἀρετή, es necesario subrayar el uso muy general de este término. Se hablará, así, de la *areté* de los ojos, de las orejas, de los caballos. En todos estos usos el término *areté* sirve para describir una función (ver, para los ojos, correr, para los caballos), pero también para designar la realización óptima y la excelencia de esa función. Así, en el uso común del término, la *areté* del hombre puede designar a lo que ese hombre hace de específico y mejor realizado. Esta acepción desdoblada es la que adopta Platón, pero agregándole varias determinaciones nuevas. Puesto que el hombre es capaz de acción voluntaria, la *arete* debe definirse a partir del principio de esa acción, es decir, a partir del alma humana. Como en Platón el orden del alma es la primera forma del bien humano, la *areté* es el primer efecto de ese bien. Por otra parte, Platón,

como lo había hecho Sócrates antes que él, exige que la *areté*, o función del hombre, se defina por entero, a partir de la reflexión y del conocimiento, como capacidad de captar con claridad el fin de la acción y de determinar sus medios. Es necesario comprender la *areté* socrático-platónica (que se traduce también por "excelencia", para expresar la idea de una realización óptima, presente en la significación originaria del término) como marcada por dos exigencias, relación con el bien, concebido como orden del alma, y presencia del conocimiento.

El bien humano, al que se vincula la virtud, designa a una manera de ser interna, consistente en la armonía establecida en el alma entre sus diferentes componentes y sus diferentes funciones. Sócrates fue el primero en formular esta idea de considerar que una acción virtuosa se justifica a sí misma por el bien que hace al alma del agente. Nunca es mejor ni ventajoso para el agente el comportarse sin justicia, puesto que esto sería actuar de manera vergonzosa, de una manera que sería intrínsecamente fea y haría un daño real a la mejor parte del hombre, es decir, a su alma. A la inversa, el hecho de sufrir una injusticia nunca acarreará perjuicio al alma de un hombre justo. Este razonamiento, desarrollado por Sócrates con Polo, en el *Gorgias*, acaba en la conclusión de que es preferible ser tratado injustamente que cometer injusticia y, si se ha cometido injusticia, sufrir el castigo adecuado para restaurar el buen estado del alma (474 *b* - 481 *b*). Si el mal propio del alma humana es la injusticia (477 *d-e*), la justicia es el bien propio del alma en razón del orden que instaura en ella, independientemente de las ventajas o de la felicidad que pueda procurar.

El mostrar que una virtud confiere al alma un bien real es el mejor criterio de su realidad. Con anterioridad a todos los intentos de definición de una virtud (la templanza en el *Cármides*, el valor en el *Laques*, la justicia en el *Gorgias*, la virtud misma en el *Menón* o el *Eutidemo*) Sócrates descarta de hecho todos los bienes propiamente humanos que esas virtudes procuran (la salud del cuerpo, la riqueza, la buena fama, la nobleza de origen y las alianzas, incluso las cualidades intelectuales, como la buena memoria o la rapidez de comprensión, en suma, esas "cosas bellas y buenas" (*Menón*,77 *b*) con las que la moralidad popular relaciona a la virtud). De las virtudes, sólo retiene su capacidad para contribuir al orden del alma y administrar el uso de todos los bienes humanos, que, sometidos a la virtud, pueden favorecer la búsqueda del bien real, pero, disociados de la virtud, no dejarán de traer aparejado el deterioro del carácter moral. De ese modo, la riqueza y el poder, disociados de la virtud, harán de todo hombre, con rapidez, un ejemplo de vicio. Nada expresa mejor la ruptura de la filosofía moral de Platón, respecto de la moralidad aristocrática y la moralidad social, que esta tesis

que libera a la virtud de los bienes dependientes del cuerpo o de los bienes exteriores.

Pero la virtud se define también en estrecha relación con el saber. La tesis según la cual la virtud consiste en un conocimiento es de origen socrático. Sócrates decía que la maldad del hombre nunca es voluntaria y que no tiene otra raíz que su ignorancia, ignorancia de los principios de acción o de los rasgos característicos del caso. Aún allí, la exigencia de una relación estrecha con el saber permite discriminar entre las cualidades del alma que sólo tienen apariencia de virtudes. La temeridad, por ejemplo, está ligada a la ausencia de razón y no puede, por lo tanto, en contraposición con el valor, que es conocimiento, representar una verdadera virtud (*Laques*, 192 *c-d*). Pero Platón, al mismo tiempo que retoma la tesis socrática, enunciada por ejemplo en el *Menón* (88 *e* – 89 *a*), según la cual la virtud pertenece al alma y en el alma tiene su propia razón, parece dedicarse a mostrar sus dificultades. En efecto, si la virtud es un saber, es porque permite el ejercicio de cierta actividad cognitiva, consistente en mantener el orden del alma. ¿Pero qué saber? Esta cuestión, muchas veces planteada en los diálogos, no encuentra una respuesta segura. La ilación del *Cármides* es un ejemplo. La *sophrosyne*/σωφροσύνη (moderación o sabiduría práctica) se identifica, sucesivamente, con el conocimiento de sí mismo, con el conocimiento de los conocimientos, luego con el conocimiento del bien y del mal, pero estas tentativas chocan en todos los casos con consecuencias absurdas. En el *Eutidemo*, al término de una larga indagación, los interlocutores reconocen su imposibilidad de definir la naturaleza del conocimiento que es la virtud (292 *e*). Quizás se esboza una respuesta en el último diálogo de Platón, las *Leyes*, puesto que Platón indica que el objeto propio de este conocimiento que es la virtud sería saber cómo realizar en el alma "la más grande y la más bella entre las armonías" (III, 689 *d*).

Se atribuye a Sócrates una concepción intelectualista de la acción racional que lo indujo a negar que se pueda actuar en contra de su mejor juicio o, más aún, que un deseo irracional de hacer una cosa pueda superar a un deseo racional de hacer otra. Sobre la base del *Protágoras*, se puede vincular esta concepción a dos tesis: una primera tesis, de naturaleza psicológica, que afirma que existe una justificación racional para cada una de nuestras acciones, justificación ligada al bien que esas acciones persiguen, y otra tesis, de naturaleza ética, que afirma que el único bien que todo hombre busca es el placer. Dejaremos de lado la cuestión de saber hasta qué punto esta tesis hedonista pueda ser atribuida a Sócrates. Platón, en todo caso, no la admite. Se niega a hacer del placer el fin de la acción humana. En contraposición, parece retomar la tesis psicológica, al menos en un texto del *Menón*

que indica que el fin de la acción, que es también su justificación racional, debe aparecer bajo la descripción del bien (77 *b* – 78 *a*). Pero Platón no se priva de oponer a esta tesis las objeciones, que luego se harían clásicas, según las cuales el conocimiento del bien no siempre proporciona por sí solo una razón para ser virtuoso y que siempre es posible actuar de modo irracional. Las acciones que se realizan en un rapto de cólera o en un estado de emoción violenta son voluntarias, aun cuando no obedezcan a ninguna justificación racional ni tampoco busquen el placer. De cualquier modo, toda la construcción de la psicología moral de Platón contribuye a poner en tela de juicio el intelectualismo socrático.

La psicología moral de Platón descansa sobre una concepción del deseo que ofrece una teoría compleja y diferenciada de las fuentes de la motivación. En el libro IV de la *República*, se define al deseo como un consentimiento y a la aversión, como una negación (437 *c*). Se podría reconocer en esto, para utilizar una terminología contemporánea, una concepción proposicional del deseo, en que el deseo se satisface cuando se verifica la proposición que describe el estado de cosas deseado. Tomemos el caso de un hombre que tiene sed, pero no quiere beber. En su alma, se enfrentan dos principios, uno que le ordena beber y el otro que se lo impide. Esto le basta a Platón para afirmar la distinción real entre el principio en que se originan los deseos racionales, o parte racional del alma (*logistikon*/λογιστικόν), y el principio de los deseos irracionales, o parte irracional del alma (*alogiston*/ἀλόγιστον) (439 *d-e*). De igual modo, la existencia de la cólera o de la emoción violenta, fenómenos del alma que se distinguen de la razón, pero también, como se ha visto, de los placeres, permiten definir un tercer principio, intermediario entre los otros dos, el *thymos*/θυμός, corazón o afectividad. El alma humana es, pues, tripartita, pero resulta esencial señalar que, en esta investigación consagrada a los principios de la acción, no se trata de tres realidades psicológicas heterogéneas (la razón, la afectividad, el placer) que están en oposición entre sí, ni mucho menos son un razonamiento y un deseo, sino tres principios de acción, vale decir, tres formas de deseos. La relación de la razón con las otras dos partes del alma se manifiesta siempre bajo la forma de incitación y de resistencia. Es un rasgo fundamental de la psicología de Platón el presentar, asociada a cada parte del alma, una motivación para actuar: "Puesto que hay tres partes del alma, me parece que hay además tres tipos de deseos propios de cada una de ellas, como también tres tipos de placeres y de mandatos" (*República* IX, 580 *d*). La filosofía platónica de la acción descansa sobre estas dos tesis. Las acciones humanas encuentran su motivo en la fuente de motivación propia de la parte del alma de la que proceden. Por otra parte, las acciones racionales encuentran

su principio en el intelecto, que posee un poder de actuar o fuente de motivación que le es propia. Sería erróneo confundir la teoría de Platón con la teoría moderna, inspirada en Hume, que opone el apetito, como sede del deseo, a la parte racional, lugar de la creencia inerte y puramente factual.

Una psicología moral de este tipo plantea dos cuestiones. Primero, ¿cómo se puede concebir la naturaleza de los deseos atribuidos a la razón? Proceden de una creencia evaluativa, a la que se agrega firmemente la motivación para actuar conforme a esa creencia. Un buen ejemplo de esto sería la decisión que toma Sócrates de aceptar su condena y quedarse en prisión. Ninguna concepción mecanicista o material de la causalidad de la acción podría explicar esto, que es resultado, dice Sócrates, del hecho de que "yo he juzgado mejor quedarme en este lugar" y que así "actúo por mi espíritu (*nôi prattô*) en consideración a lo que parece lo mejor" (*Fedón*, 99 *a*). Existe una relación lógica entre el hecho de que Sócrates piense que es mejor quedarse en la prisión y el hecho de que se haya quedado intencionalmente. Los deseos racionales se orientan todos hacia la captación de la verdad y de lo mejor (*República*, 441 *e* - 442 *c*).

Por contraposición, Platón se complace en subrayar la abundancia de deseos irracionales y la diversidad de sus apariencias. Entre ellos, dos deseos son fundamentales, la búsqueda de la satisfacción corporal y el amor al dinero. Estos deseos se definen en términos de plenitud y de disfrute (*Filebo*, 34 *d* - 35 *a*). De hecho, lo que Platón llama "deseos irracionales" agrupa las necesidades naturales, como beber y comer, los deseos más violentos, pero también los deseos que corresponden a la imaginación y son fuentes de diversión o de estremecimiento (como los placeres que procuran la comedia o la tragedia), e incluso el deseo falsamente filosófico por la manipulación de las palabras o el aspecto lúdico del pensamiento (*República*, 561 *b-d*). Por otra parte, algunos de estos deseos, "terribles, salvajes, desenfrenados", se encuentran incluso entre los seres más moderados, como lo atestiguan sus sueños, y no se pueden erradicar, sino apenas calmar, a condición de entregarse, antes de dormir, al ejercicio espiritual consistente en alimentar a la razón "de bellos pensamientos y bellas especulaciones" (571 *c-d*). Por lo demás, es posible preguntarse, de todos modos, hasta qué punto estos deseos irracionales carecen en verdad de todo elemento de cognición. El análisis del deseo supone, como lo muestra el *Filebo*, que el alma pueda tener el recuerdo del placer. Aún más, al observar que todo deseo supone un trabajo de pensamiento, Platón subraya "que no hay deseo del cuerpo" (*Filebo*, 35 *c-d*).

En cuanto a la tercera parte del alma, el *thymos*, Platón nos dice que está dominada por un deseo incesante que la hace aspirar "a la dominación, la victoria, la fama" (581 *a-b*). La idea de que existe una fuente específica de las pasiones más violentas, el deseo de ganar y la cólera, se inspira en la concepción homérica del *thymos*, en el que los héroes encuentran el poder y la fuerza que les permiten realizar una hazaña. A pesar de la diversidad de deseos originados en el *thymos* (la cólera de los niños, la indignación de Ulises, la admiración que uno puede sentir por sí mismo), todos se refieren a una forma de afirmación del yo, cosa que distingue al *thymos* del apetito. Igualmente distinto de la razón, el *thymos* presenta sin embargo una tendencia natural a apoyar los juicios de la razón relativos al bien y a los deseos que a éste corresponden; por esto es que, en un alma bien ordenada, se pone siempre al servicio de la razón.

Cada virtud, o cualidad del alma, se define como una forma de equilibrio óptimo establecido entre las evaluaciones, las emociones, las reacciones y los deseos propios de cada parte del alma. Aún así, los primeros diálogos de Platón, de inspiración socrática, proporcionan un buen punto de referencia para apreciar la especificidad de la definición platónica de las virtudes. El valor, o virtud de la afectividad, es esa cualidad propia del guardián del Estado, que tiende a mantener en él mismo y en los demás un pensamiento justo sobre lo que es un verdadero bien y un verdadero mal para el hombre, y esto a través de la "tristeza, del placer, del sufrimiento y del temor" (429 *c-d*). La templanza es una virtud del alma en su totalidad; es concertación (*symphonia*/συμφωνία) y acuerdo (*harmonia*/ἁρμονία). Pero no se propone, de ningún modo, suprimir las pasiones; más bien, sería un sometimiento voluntario de las "pasiones de la multitud viciosa" a las "pasiones y a la inteligencia de una minoría virtuosa" (431 *c-d*, 442 *c-d*). También la justicia pertenece al alma entera. Delibera sobre el bien del alma y el de sus partes, para actuar de conformidad con los resultados de la deliberación. Este carácter, propio de la justicia, de ser un bien intrínseco no impide que la justicia, en el sentido más común del término, pueda ser la virtud que regula las relaciones con los otros. Pero Platón insiste sobre el carácter de principio que corresponde a la justicia como orden del alma y, si es cierto que el hombre justo en este sentido será también justo respecto de los demás, probo, leal y piadoso, esto es consecuencia del hecho de que "cada una de las partes de su alma hace lo que debe hacer, sea que se trate de mandar o de obedecer" (443 *b*). Por último, la virtud de la sabiduría es la virtud de la parte racional del alma, capaz de aprehender las realidades inteligibles, combinada con el deseo y con la capacidad de reproducir en su seno los movimientos ordenados del alma del mundo. Esta virtud más elevada del espíritu

es una facultad de comprensión de lo también inteligible, pero una fuerza de asimilación del bien: es una virtud teórica, pero dotada de un verdadero destino práctico.

¿Qué relación existe entre estas diferentes virtudes? Se suele atribuir a Sócrates, en vista de los análisis del *Laques* (199 *a-d*) y del *Protágoras* (361 *b*), la tesis de la unidad de las virtudes, según la cual todas las virtudes serían idénticas entre sí. Pero, en la medida en que cada virtud se defina por un cierto ejercicio de los deseos, por una relación regulada entre evaluaciones, emociones y motivaciones, en la medida, sobre todo, en que sea una cualidad, por así decirlo, estructural, pues incluye una relación necesaria con su orden total, sería absurdo reducir todas las virtudes a una sola, que sería, por añadidura, conocimiento. Por cierto, el largo aprendizaje del filósofo para alcanzar la virtud, que describe el libro II de la *República*, puede inducir a que se piense que las virtudes del alma no pueden adquirirse en forma independiente las unas de las otras y que participan, en el alma del hombre virtuoso, de una forma de unidad. El único sentido en que puede decirse que existe una unidad, o una forma de reciprocidad, de las virtudes se relaciona con cierta integración de las cualidades morales que se espera encontrar en el hombre virtuoso. Pero esto no obsta para que cada virtud tenga condiciones distintas y exprese, respecto de un alma unificada, una cierta relación en cada caso específica entre las partes racionales y las irracionales del alma.

El reconocimiento de la heterogeneidad de las fuentes del deseo permite explicar la fuerza propia de los deseos irracionales y las vicisitudes de la lucha que los opone a los deseos racionales. Resulta instructiva la patología moral descripta en el libro VIII de la *República*. El alma bien ordenada del ciudadano que vive bajo la mejor constitución se deteriora en forma progresiva al mismo tiempo que se altera la constitución original del Estado. En el alma del hombre característica del gobierno timocrático (o basado en el honor), el *thymos* avasalla a la razón; en el alma del hombre cuya alma refleja los principios del gobierno oligárquico, lo que le importa, sobre todos los otros deseos, es la pasión del dinero; por último, en el alma del hombre democrático, todos los deseos se desencadenan y su agitación expresa el furor de lo licencioso, hasta que un solo deseo, entre los más bajos, logra de nuevo el dominio y constituye entonces el alma del hombre tiránico. La aguda consciencia de la existencia de tal lucha entre los deseos originados en las tres partes del alma es la razón por la que Platón, al contrario de Sócrates, admite la posibilidad de la victoria de los deseos irracionales, aun cuando subraye con fuerza, incluso en las *Leyes*, el carácter involuntario de estos deseos, en el sentido pleno que Platón confiere al término "volunta-

rio", en el que la intencionalidad de la acción está ligada al hecho de que esta acción procede de un juicio sobre el bien (V, 734 *b*; IX, 860 *d-e*).

Las consecuencias para la educación moral son considerables. Se ha visto que Platón apenas acordaba valor al aprendizaje "social" de la virtud, concebida como imitación del consenso y como instilación de hábitos. Si no se excluye que una virtud de este tipo sea el principio, en ciertos hombres excepcionales, de una acción buena es sólo a causa de una *theia moira*, de un favor divino (*Menón*, 99 *e*), que permite un encuentro accidental y precario con la verdad. En cambio, sólo la reminiscencia permite acceder al conocimiento de la virtud al término de un largo esfuerzo de búsqueda y de rememoración. Por otra parte, tal búsqueda sólo es posible si se combina con una educación de la sensibilidad. En los libros I y II de la *República*, Platón nos ofrece un programa completo de formación para la virtud, que tiende a inducir en el alma de los ciudadanos las únicas pasiones, emociones, placeres y penas que le permitan evitar los conflictos con la razón, fortifiquen su dominio (401 *e* – 402 *a*) y refuercen la armonía y la cohesión de cada alma (*Leyes*, 653 *a-b*).

Así, están presentes dos orientaciones, cuya divergencia suele ser fuente de reales tensiones en el platonismo. Una atestigua la importancia acordada a la educación moral de la sensibilidad y la necesidad de que los deseos y la afectividad estén a disposición de la moral. La otra hace de la moralidad el punto último de una forma de ascesis, de un ejercicio de desapego del cuerpo y de los sentidos, así como de los placeres y las penurias que provienen de los sentidos. La búsqueda de la virtud se concibe entonces como un movimiento de desasimiento, de conversión, como una recuperación, por parte del alma, de su verdadera naturaleza.

El *Fedón* proporciona la expresión más clara de esta última tendencia. Luego de haber evocado el papel de las iniciaciones y de indicar cómo la filosofía permite un ejercicio de desapego respecto del cuerpo, de las pasiones y de la existencia vivida, después de haber recordado que el hombre realmente filósofo debe alegrarse de morir, seguro de que "en ninguna otra parte, salvo en el Hades, volverá a encontrar el pensamiento", Platón hace de la actitud en relación con la muerte, como ascesis de los placeres y de los bienes falsos, la piedra de toque de la virtud. Se está muy lejos aquí de las tesis que Sócrates se cansa de defender en el *Protágoras*. La virtud nunca podrá ser consecuencia de temores por sufrimientos futuros que se intercambian por la esperanza de placeres más grandes: todo esto sería apenas un decorado engañoso, un juego de sombras, *skiagraphia*/ σκιαγραφία, "virtud realmente servil, donde no hay nada de sano ni de

verdadero", puesto que no hay, "respecto de la virtud, un modo correcto de intercambio que consista en cambiar así placeres por placeres, penas por penas, un temor por otro temor, la más grande por la más pequeña, como si se tratara de un intercambio de moneda. Pero quizá no hay más que una moneda que vale y todo esto deba ser cambiado por ella: el pensamiento (*phronesis*/φρόνησις)" (69 *b*).

Así, hay dos formas de virtudes, las falsas virtudes y la virtud ordenada hacia el pensamiento. El verdadero valor no se reduce a afrontar la muerte (68 *d*), sino que es una actitud de pensamiento, una ascesis del miedo, una decisión relativa al verdadero bien. Del mismo modo, la templanza no es, como se cree, una forma de prudencia y de moderación, sino que consiste en ejercitarse en desdeñar, con todos los recursos del pensamiento, los placeres del cuerpo. En la *República*, se asocian estas dos orientaciones de la filosofía moral de Platón. La conversión del alma, esa difícil orientación hacia el bien, se adquiere al término de una formación interior (objeto de los libros VII y VII de la *República*), pero que habrá sido posible después de una larga educación de la sensibilidad, expuesta en los libros II y III, primera manera de disponer al alma para el conocimiento de lo inteligible y para la aprehensión de la estructura del todo.

3. La felicidad, la vida buena y el bien

Platón retoma, a la manera de un verdadero axioma práctico, la tesis de que todo ser humano quiere absolutamente su propia felicidad y hará todo lo que pueda por obtenerlo (*Eutidemo*, 278 *e*). Esta tesis es el fundamento de la analogía, de inspiración socrática, entre la virtud y el arte. El buen artesano, que tiene cuidado en cumplir del mejor modo posible su tarea y conoce los medios de lograr ese objetivo, no puede querer fracasar. El hombre que desea ser feliz y tener éxito en lo que hace no puede voluntariamente actuar mal. Es la acción correcta y exitosa (la *eupragia*/εὐπραγία) lo que persiguen, tanto el artesano en sus obras como el ser humano por sus acciones y el conjunto de su vida. Si la virtud es conocimiento, entonces es la condición necesaria y suficiente de la felicidad. Esta es, por lo demás, la conclusión que Platón parece admitir en el *Cármides*, 174 *b-c*, y en el *Gorgias*, 470 *e*, 507 *a-c*.

Pero, ¿cómo se define la felicidad o el éxito de la vida? Es evidente que la felicidad no puede reducirse a "la vida fácil, la intemperancia, la licencia", que recomienda Calicles en el *Gorgias* (492 *c*). Esta tesis de la felicidad como placer, según la cual el bien dependería de llevar al máximo los placeres (tesis en apariencia sostenida por Sócrates en el *Protágoras*, 355 *a*), cae, en *Gorgias*, bajo la crítica que Platón, que se niega a considerar que el

placer pueda valer como el único criterio, independiente y neutro, de lo que es intrínsecamente mejor, dirige a Calicles, que la defiende (494 *e* – 495 *a*). Entonces, opone a ésta otra concepción de la felicidad. Sócrates evoca la vida del hombre sabio, que limita sus deseos a los que le es posible satisfacer y conoce de ese modo una forma de tranquilidad que le garantiza la felicidad, al inmunizarlo contra la insatisfacción y la pérdida. Pero no hay ninguna razón para atribuir a Platón tal concepción de la felicidad, de la que Calicles, no sin razón, dice que es la felicidad de una piedra (492 *e*). Pues estos deseos, por limitados que fueran, se relacionan con bienes de los que no se sabe cómo se definen en relación con el conocimiento. Esta última observación permite deducir, *a contrario*, una concepción platónica de la felicidad, definida como una manera de ser determinada por el estado del alma y una forma de "actuar bien", que constituye el fin de toda acción. Sobre todo, la vida feliz es la vida más apropiada para nuestra naturaleza moral, pues debe contribuir a la imitación del bien, al dominio de la parte racional del alma y al mantenimiento de la actividad de conocimiento. La adquisición de un buen estado del alma puede facilitarse, con toda seguridad, por obra de los bienes físicos, sociales, familiares o intelectuales. Pero la felicidad es resultado de cierta actividad, sometida a la intención de cumplir cierto número de actos, de ser una cierta forma de persona y de llevar una cierta vida. Pues el buen estado del alma no es estático, es fuente de motivaciones, de evaluaciones y de emociones.

¿Qué nexo existe entre la virtud y la felicidad? El rasgo más característico de la ética socrático-platónica es hacer de la virtud la condición necesaria de la felicidad. ¿Pero basta la virtud para asegurar la felicidad? Si acaso Sócrates lo pensó y si Platón parece a veces retomar esta tesis por su cuenta, como cuando dice en el *Gorgias* que "el hombre más feliz es aquel cuya alma está exenta de mal" (478 *e*), queda en pie que muy rara vez se evoca en los diálogos el caso de un hombre que fuera feliz sólo porque es virtuoso, ni siquiera que viva en la mayor indigencia, sin gozar de la consideración de sus conciudadanos y con los más grandes sufrimientos. Por el contrario, con frecuencia se encuentra enunciada la tesis según la cual el hombre virtuoso o cuya virtud está en vías de restauración por el castigo (473 *d-e*) es siempre más feliz, en verdad menos desdichado, que el hombre vicioso. Pero la insistencia con que Platón procura descartar, de la opción en favor de la virtud, la consideración de las ventajas que supuestamente la acompañan, entre ellas la felicidad, da testimonio de su voluntad de hacer de la virtud un bien intrínseco y no instrumental, que debe elegirse por sí mismo, en forma independiente de sus consecuencias (367 *b-d*) y sin tomar en cuenta el hecho de que es el medio para alcanzar la felicidad.

La reflexión moral de inspiración socrática, relacionada con la justificación de las acciones y con las mejores razones para actuar, se adosa en Platón a una reflexión ontológica y epistemológica sobre la naturaleza del alma inmaterial y del mundo inteligible. El pensamiento, y el ejercicio de la filosofía, es la verdadera naturaleza de la virtud. La purificación es necesaria para apartar al alma del cuerpo, "obligarla a reducirse, a recogerse en sí misma, enteramente desligada del cuerpo como si lo estuviera de sus lazos" (67 *c-d*). Pues el alma es lo que más se parece "a lo divino, inmortal, inteligible, aquello cuya forma es una, lo que es indisoluble y posee siempre de la misma manera su identidad consigo mismo" (*Fedón*, 80 *d*). Guiada por la filosofía, el alma toma entonces a "lo divino por espectáculo y por alimento", con el objeto de ir hacia lo que se le parece y combina con ella, para "desembarazarse así de la humana miseria" (84 *a-b*). Estas fórmulas se aproximan mucho a las que se encuentran en el célebre pasaje del *Teéteto*: el único esfuerzo que se impone es, "de aquí abajo hacia lo alto, evadirse lo más rápido posible. La evasión es asimilarse a Dios, en la medida de lo posible: ahora bien, uno se asimila al llegar a ser justo y santo en la claridad del pensamiento (*phronesis*)" (176 *a-b*), es decir, al hacer realidad el más alto grado de inteligibilidad del que es capaz su naturaleza. Se vuelve a encontrar en este pasaje la misma defensa del valor intrínseco de la virtud: nunca es "por razones predicadas por la multitud que es necesario ser justo", sino por parecerse a Dios (176 *c-d*).

Lo divino es uno de los intermediarios que, con las Formas y los demonios, relacionan al alma con el Bien (concebido como realidad inteligible independiente del hombre, hacia la cual es atraída el alma del hombre justo). Platón parece sugerir, en anticipada oposición a los neoplatónicos, que pensaban que el alma podía identificarse con el bien, que no hay un pasaje directo entre el alma y la forma del Bien. Por diversos que sean los movimientos de ascesis, de educación y de conversión, todos concurren hacia el mismo objetivo, "disuadir al órgano de aprender con el alma toda entera las cosas perecederas, hasta que se vuelva capaz de soportar la vista del ser y de la parte más brillante del ser y a ésta la llamamos el bien" (518 *b-c*). El esfuerzo de rememoración lleva al alma progresivamente al contacto con la Forma del Bien, la Forma suprema, el ente en el sentido más pleno, que reúne las características formales de belleza, orden y simetría. El alma se dedica a la contemplación de este Bien, condición de la excelencia del alma y fin de la educación, hasta que ella misma llega a parecérsele, para ser capaz de reproducir en sí misma los movimientos ordenados del alma del mundo y de realizar un "equivalente del bien en los asuntos humanos".

Pero esta orientación, como suele ser el caso en Platón, no es la única. El bien que el *Filebo* define como el fin de toda búsqueda, cuya condición necesaria es "ser perfecto (*teleon*/τέλεον) e incluso todo lo que hay de más perfecto (...)", ese bien que todo ser consciente persigue (20 *d*), tiene por característica particular el ser un bien integrado en una vida humana y que le confiere su calidad de vida buena. Puesto que la "suerte necesaria del bien" (*agathou moira* / ἀγαθοῦ μοῖρα) es ser perfecto (20 *d*), la vida buena, que integra este bien, debe presentar el mismo carácter de integridad característico del bien. Ahora bien, no puede ser la vida de sabiduría (en la que faltarían los placeres puros), ni la vida de placer. La noción de mesura permite rehabilitar en parte al placer; en esa rehabilitación está en juego el inscribir el destino moral en el placer mismo, puesto que "la vida que adhiere a la virtud según el cuerpo e incluso según el alma es más agradable que la que adhiere a la perversidad" (*Leyes*, 734 *d-e*). Platón impulsa la redención de los placeres hasta el punto de incluir en la vida buena ciertos placeres, los placeres mesurados, es decir, impregnados de mesura intrínseca, que "opone a los placeres susceptibles de frecuencia, de magnitud, de intensidad, y que pertenecen al género de lo ilimitado" (52 *c-d*).

La vida buena se define como la vida mixta, hecha de una mezcla de placer y de sabiduría, la que todo hombre, sin excepción, eligiría (22 *b*), puesto que "toda criatura que la disfrutara sin cesar (...) no tendría nunca necesidad de ninguna otra cosa y no podría estar más satisfecha" (60 *c*). No pertenece ni al infinito ni al límite, sino a un tercer género, el de la realidad mesurada, pues "la vida buena no se compone solamente de dos elementos, sino de todos los ilimitados unidos en conjunto por el límite" (27 *d*). El bien para el hombre consiste, así, en una suerte "de ordenación incorpórea" (63 *e* – 64 *a*). Entonces estamos, dice Sócrates, "frente a las grandes entradas del bien, a las puertas de su morada" (64 *c*). Ahora bien, lo que constituye el valor de la mezcla es siempre la medida y la proporción: "La potencia del bien se refugia en la naturaleza de lo bello, pues la medida y la proporción (a las que se agrega enseguida la verdad) realizan la belleza y la virtud" (64 *e*).

Esta misma noción de mesura desempeña un papel fundamental en la concepción platónica del carácter moral. El carácter de una persona es resultado de características morales relativamente estables y se expresa en el dominio práctico por la deliberación, la acción y la justificación de las acciones. Se presenta como una unidad de composición entre las virtudes atribuidas al alma, sustentada por el esfuerzo personal y la educación. Esta idea se profundiza en el *Político*. El carácter del individuo virtuoso o la cualidad moral de la substancia social son realidades compuestas, definidas

por un orden y una mesura intrínsecos. Corresponde al legislador, que posee el arte regio del entrecruzamiento, combinar los rasgos virtuosos de manera óptima (306 *d*, 308 *c*). Cada una de las virtudes puede entonces integrarse en un carácter moral unificado, principio de deliberación y de acción voluntaria: el valor se asocia así a la justicia, en lugar de convertirse en ferocidad, la moderación se vuelve sabiduría y templanza en lugar necedad (309 *d-e*). Sobre todo, la alianza del valor y de la sabiduría asegura al hombre y a la ciudad toda la felicidad de la que pueden disfrutar (311 *b-c*). Esta filosofía platónica del carácter permite expresar la lógica de composición de las virtudes (en ella, la dominación de la parte racional puede dar lugar a varias formas de equilibrio estable, combinación de sentimientos y de emociones diferentes) y concebir, a pesar de la composición del alma, su real unidad.

4. El amor, la inmortalidad y el mal

La opción de vida y la capacidad de elegir la vida buena, es decir, la elección específicamente moral accesible al hombre, es, en Platón, una de las figuras del destino de las almas. El libro X de la *República* se cierra con la historia de Er el Panfilio, que fue autorizado a asistir a la opción que deben hacer las almas en el Hades, la elección de la vida en que habrán de renacer en el Mundo. "Cada alma es responsable de su elección y la divinidad no interviene" (617 *e*). Esta elección, nos dice Platón, es el momento del "más grande peligro" (618 *b*); exigiría que se la efectuara en virtud de un estudio, más importante que todos los demás, que nos dijera "cómo discernir entre las buenas y las malas condiciones, con el objeto de elegir la mejor" (618 *c-d*). Ahora bien, la única opción válida es la de una vida media (*meson bion*: 619 *a-b*), no en el sentido de mediocridad, sino en el de la composición más perfecta. Sólo las pasiones acumuladas en uno mismo, la impaciencia y las costumbres de la vida anterior hacen muy difícil la elección, incluso para quienes tienen el hábito de la virtud. Esto tiene como consecuencia que el último en elegir tiene todavía la posibilidad "de hacer la elección que habría hecho si la suerte le hubiera acordado el primer lugar" (620 *c-d*). Podría decirse que el verdadero lugar de la responsabilidad humana es el efecto de la mesura inscripta en el alma misma, la que especifica el carácter propio de cada alma y el equilibrio de las virtudes que en ella se realiza.

Por lo tanto, el orden del mundo no está exento de desórdenes y perturbaciones, puesto que pueden interferir los movimientos que tienen su principio en el alma del mundo. En el libro X de las *Leyes*, Platón descarta, sin embargo, la hipótesis de que puedan existir dos almas del mundo, una principio del bien y la otra principio del mal (898 *b-c*). Sólo el carácter ontológico

del nuestro mundo hace inteligible la existencia del desorden y del mal. En primer lugar, el mundo es una copia y, aunque fuera la mejor, no puede tener más que la excelencia de una copia (*Timeo*, 30 *a*, 37 *c-d*, 42 *e*, 71 *d*). Luego, la inteligencia domina a la necesidad cada vez con menos exactitud a medida que penetra en los grados inferiores de lo sensible. Por último, el dios se ha retirado del movimiento del mundo para dejarlo librado a sí mismo (*Político*, 269 *d-e*), lo que puede provocar un desorden considerable (273 *a*) y grandes catástrofes (*Timeo*, 22 *c-d*, 23 *a-b*). La responsabilidad del mal no incumbe a Dios, puesto que Dios sólo es la causa de una pequeña parte de cuanto les ocurre a los humanos, en rigor, de lo que es bueno, pues "para el resto, es necesario buscar otras causas que no sean el dios" (*República*, 379 *c*). La bondad de Dios no es limitada, pero existe una forma de devenir en que él está "ausente" (*Timeo*, 53 *b*). La imposibilidad de una redención total de la necesidad corresponde a la lucha incesante del alma por establecer orden en sí misma y dominio sobre el cuerpo. La raíz del mal, en el universo y en el hombre, es siempre una ausencia de mesura, de orden, una irracionalidad. Un texto de las *Leyes* recuerda que existe una lucha eterna entre los bienes y los males, incluso si la suma de los primeros supera a la de los segundos; en esta lucha, somos la tropa de los dioses y de los demonios, que combaten con nosotros, y "lo que nos destruye es la injusticia, la desmesura y la irracionalidad; lo que nos salva, la justicia, la templanza, la prudencia" (906 *a-b*).

Para concluir, es necesario decir una palabra de la concepción platónica del amor, que es el nexo entre el mundo sensible y el mundo inteligible, entre el alma y las Formas, entre mi yo y el de los demás. El movimiento del alma hacia las Formas es semejante al impulso, al delirio, dice Platón, que imprime el amor en el amante. En efecto, el que ama persigue, más allá de la belleza física, la belleza moral y la Forma de la belleza. El alma es, pues, una facultad de conocimiento y de amor; está emparentada con las realidades que conoce. Ninguna otra búsqueda es más afín al bien que la del amor, pero, más allá de la posesión del bien, el amor desea engendrar "en la belleza según el cuerpo y según el alma" (206 *a-b*). Como sólo el amor permite acceder a la perpetuidad en la existencia, "el objeto del amor es también la inmortalidad" (207 *a*).

Nuestra naturaleza mortal no cesa de abandonar un ser antiguo para reemplazarlo por uno nuevo. Nuestra identidad personal retiene, de hecho, el deseo que tenemos de engendrarnos nosotros mismos en otra condición, como lo atestigua la persistencia, a través de los cambios, de nuestros pensamientos, inclinaciones y deseos. En la raíz del cuidado por uno mismo, está el amor hacia la inmortalidad del yo, no de un yo dado, sino de un yo

evaluado en función de sus más nobles acciones. El amor a la inmortalidad de la virtud es lo que incitó a Alcestes a sacrificar su vida para salvar la de Admeto y lo que impulsó a Aquiles a seguir a Patroclo a la tumba.

Pero el cuidado de uno mismo, que es el amor, se abre sobre un deseo de propagar su excelencia a los demás y de preocuparse por sus almas. Aquellos cuya alma posee una gran fecundidad respecto del pensamiento o todas otras virtudes buscan un alma bella en la cual procrear. La iniciación en la belleza permite crear bellos discursos, pensamientos nacidos de la aspiración al saber, y conducir al alma hasta la forma de lo Bello, visión que el amante recuerda en el momento que ve "una imitación lograda de la belleza" (251 *b*). En el amor, se rinde al alma del amado un culto secreto, donde se descubren la naturaleza de su dios y la de su propia alma. La aspiración de todo amor verdadero es reencontrarse a sí mismo en el otro. Ningún otro pensador de la antigüedad intentó fundamentar de este modo sobre la naturaleza del bien la necesidad de la relación con el otro. Este es el lugar de realización de la moralidad, comprendida no como un deseo de rectitud en las relaciones con los demás (que será la función propia de la virtud de la justicia en Aristóteles), sino como el descubrimiento del propio yo en los demás.

4

La filosofía política

Platón fue uno de los primeros pensadores en proponer un análisis sistemático de la rectitud política, también el primero en hacer del filósofo político el crítico de la realidad ambiente y el abogado de su reforma, el primero, por último, en formular la idea de que la realización de una política justa tiene por condición una transformación radical del alma. Si bien nadie querría aplicar hoy las concepciones políticas de Platón, estas concepciones subyacen, de todos modos, en el corazón de la reflexión política moderna. Quien reconozca su importancia es todavía, en cierto modo, un platónico en política.

1. La política socrática

Sin duda, la muerte de Sócrates convenció a Platón de la dificultad que existe para hacer valer los derechos de la crítica filosófica en el ejercicio de una función política y del riesgo corrido entonces. Las palabras que Platón hace pronunciar a Sócrates en la *Apología de Sócrates*: "¡Oh! No os disgustéis al oírme decir verdades: no hay ningún hombre que pueda evitar el perecer (...) por poco que se ocupe de impedir en su ciudad las injusticias y las ilegalidades" son las mismas que explican, según el testimonio autobiográfico de la *Carta* VII de Platón, su propia decisión de renunciar a toda carrera política. Por último, la reflexión platónica sobre las causas de la ruina de los Estados encontró en la muerte de Sócrates su inspiración dominante: las formas del mal político son idénticas a las del mal humano, pues los vicios y las pasiones, públicos y privados, son los mismos. La única esperanza de reforma del orden político se apoya en una reforma de los seres humanos o, al menos, de una parte de ellos. Desde la muerte de Sócrates, Platón reconoció en la filosofía el principio del bien político y del mejoramiento individual. Puesto que la filosofía nos permite conocer el bien y el mal en el Estado y en las personas, "el género humano no pondrá fin a sus males mientras la raza de aquellos que, en la rectitud y en la verdad, se dediquen a la filosofía no hayan accedido a la autoridad política" (*Carta* VII, 326 *a-c*).

Las primeras reflexiones políticas de Platón están separadas, por unos veinte años al menos, de la exposición de la *República* consagrada a los

filósofos-reyes. Pero la fuerza reformadora de las obras de la madurez no debe eclipsar el pensamiento político presente en los diálogos que Platón escribió poco después de muerte de Sócrates, sobre todo la *Apología de Sócrates*, el *Critón* y el *Gorgias*. La reflexión política que Platón, en ese momento, atribuye al personaje de Sócrates se designa a veces con el nombre de "política socrática", sin prejuzgar respecto del hecho de que tal reflexión sea del Sócrates histórico o que represente el primer estadio de un pensamiento propio de Platón sobre la política.

La "política socrática", así entendida, descansa sobre la paradoja que sigue. Sócrates subraya repetidas veces su débil participación política en la ciudad (*Gorgias*, 473 *e* - 474 *a*) y recuerda el peligro que corrió al tener allí una intervención más activa (*Apología*, 31 *c*; *Gorgias*, 486 *c-d*). Pero, a pesar de tal retrato, Sócrates recuerda con vehemencia que es el único hombre en Atenas que se consagra en realidad a la política y que se ocupa de los asuntos de la ciudad (*Gorgias*, 521 *d*). Esta paradoja no lo es menos si se observa que, incluso aunque Sócrates se mantuviera aparte de la vida pública ateniense, es un verdadero hombre político, en el sentido de que bastaría con que se le diera ocasión, que no podría faltarle en caso de llegar a una buena ciudad, para que pudiera desempeñar el papel político que recomiendan su modo de vida y su saber. Pero todavía queda en pie una pregunta. ¿En qué el hecho de frecuentar el *agora* a toda hora del día para interrogar a sus conciudadanos y confrontar su ignorancia habría podido hacer de Sócrates el hombre "más político" de Atenas?

El examen socrático aspira al mejoramiento del alma, por medio de la deliberación y de la elección racional: "Yo tengo un principio, dijo Sócrates, y es no dejarme convencer por nada que no sea la razón (*logos*) que se reconozca en el examen como la mejor" (*Critón*, 46 *b*). Ahora bien, la excelencia del alma, que depende del conocimiento y hace al individuo moralmente autónomo, se presenta como la obra propia del arte política o "arte que se ocupa del alma" (*Gorgias*, 464 *b*). La tesis que hace de la calidad moral de un individuo el objeto mismo de la política puede parecer sorprendente, pero casi deja de serlo cuando se recuerda que la persuasión racional, destinada a convencer a los ciudadanos de cuidar de su alma y ser justos, sólo puede existir en gran escala y de manera eficaz en el marco de una ciudad. En efecto, cuando esta persuasión queda librada a la iniciativa del individuo virtuoso, a la de Sócrates por ejemplo, está, en cierto modo, condenada al fracaso: la intransigencia de Calicles en el *Gorgias*, la imposibilidad de Sócrates de convencer a sus propios jueces, son suficiente testimonio de ello. Pero cuando un gobierno justo, deseoso, no de enriquecer a la ciudad, sino de hacerla mejor, pone tal persuasión como fundamento del

consenso político, "realiza" la justicia como no podría lograrlo ninguna exhortación privada. Tal concepción "científica" de la política ha de haber sorprendido en una Atenas democrática donde el sorteo y la designación mayoritaria servían, en la mayor parte de los casos, para seleccionar a los hombres políticos y en donde se justificaba la democracia subrayando que la esencia de la comunidad política reside en la institucionalización del debate público. Ahora bien, Platón considera que tal debate, si no está esclarecido por el conocimiento del bien político, no puede aspirar nunca al bien de la ciudad, sino que se limita a perseguir el placer de los ciudadanos, inclinados a dejarse seducir por los encantos de la retórica política.

¿Qué quiere decir Platón cuando declara que un gobierno es bueno si es capaz de convencer a cada ciudadano de actuar conforme al bien? En el diálogo titulado *Critón*, cuando uno de sus amigos propone a Sócrates que evite la muerte escapando de la prisión, éste le exige proceder al examen racional de esta proposición. Si la huida es justa, huirá; si no lo es, se quedará en prisión y aceptará el castigo. Las Leyes de Atenas entran entonces en escena para recordar a Sócrates sus compromisos cívicos. Los deberes de los ciudadanos hacia el Estado se asemejan a los de los niños hacia sus padres, no existe ningún "derecho" al disenso y a la desobediencia, y la huida de Sócrates sería, por lo tanto, una injusticia. Suficientemente convencido, Sócrates renuncia entonces a escapar.

He aquí lo que parece, en primera instancia, incompatible con la "misión" crítica de Sócrates. En la *Apología de Sócrates* (38 *a*), se ve en efecto que Sócrates informa a sus jueces que, si quieren mantenerlo con vida a condición de no ejercer su crítica, se verá obligado a desobedecer. Pero esta declaración socrática marca bien los límites del deber de obediencia cívica, cuyo beneficio estará, por lo demás, consagrado a convencer al Estado de su injusticia y su error. El deber del individuo respecto del Estado termina allí donde el cumplimiento de ese deber implica riesgo de alterar la calidad de su alma (50 *d*). En todos los demás casos, el individuo tiene la obligación de sufrir el castigo impuesto por el Estado, aun cuando sea injusto (51 *a*). En efecto, nunca es justo cometer un acto injusto en respuesta a una injusticia (49 *b*) y nada es más injusto que maltratar a los seres bajo cuya protección hemos consentido en vivir.

Lejos de exponer una teoría de la lealtad cívica, el Sócrates del *Critón* presenta, más bien, una de las primeras concepciones de la obligación política como resultante de una forma de "consentimiento tácito" libremente concedido, que se confirma por el solo hecho de vivir en la ciudad. En la concepción socrática, se considera que la pertenencia de un individuo a una

comunidad es resultado de su elección y mantiene su validez mientras el Estado no ponga en peligro la integridad moral de ese individuo. Respecto de este punto, las tesis presentadas en la *República* y las *Leyes* se apartan con nitidez de ese primer estadio de la filosofía política de Platón. El mejoramiento de los ciudadanos sigue siendo el fin político último, pero Platón ya no ve en la autonomía moral, a la que cada individuo puede aspirar mediante la persuasión racional, el medio para alcanzar ese mejoramiento. Los recursos específicamente políticos (la definición de una constitución, la organización de la sociedad, la coerción) son los que permitirán realizar la justicia en la ciudad.

2. Justicia del hombre, justicia del Estado

De la justicia, tal es el subtítulo que los editores alejandrinos dieron a la *República* (en griego, *Politeia*). De hecho, Platón expone allí la reforma más radical que nunca haya tenido por objeto el cuerpo político y la educación del hombre. En el libro I, Platón se ocupa de refutar las concepciones convencionalistas de la justicia, según las cuales los beneficios que los hombres esperan de la justicia no se relacionarían con el bienestar de sus almas, sino con la buena opinión que los demás tendrían de ellos. Tales concepciones, según Platón, reducen a la justicia a ser sólo un bien "extranjero", útil, no para quien ejerce la justicia, sino para aquel en cuyo provecho se ejerce (367 *c*).

La recomendación que hace Sócrates en la mitad del libro II, de considerar en primer término a la justicia en el Estado, tiene una importancia decisiva. Pues si los caracteres de la justicia son más gruesos y, por lo tanto, más legibles en la ciudad que en el individuo, de todos modos tienen la misma naturaleza: las virtudes políticas, como también los vicios, las pasiones o los deseos, se identifican con las virtudes y los vicios privados. Platón, por otra parte, propone reconstruir la génesis racional del Estado antes de estudiar cómo se forma allí la justicia. Se comprende ya que los resultados de este estudio se aplicarán a los hombres: si la justicia de sus almas depende de su formación, se puede esperar la obtención, con la ayuda de una reforma radical de la educación, una ciudad de hombres justos.

Las primeras ciudades se formaron, nos dice Platón, a causa de "la imposibilidad en que se encuentra el individuo de bastarse a sí mismo" (369 *b*). Cuatro necesidades naturales y fundamentales (de alimentación, de habitación, de calzado, de vestimenta) imponen, pues, para ser satisfechas, la asociación y el intercambio entre quienes producen esos elementos. De allí proviene una primera forma de ciudad, la de las necesidades más estrictas (369 *d*). Con base en la regla muchas veces invocada en la *República* (370

b, 433 *a*, 443 *b*), según la cual cada individuo sólo debe consagrarse a una única actividad y producir la obra que le es naturalmente apropiada, tal ciudad, dice Platón, es "perfecta" (371 *e*). Pero esta perfección no es todavía de naturaleza política: no se mencionan allí ni la educación ni el gobierno, y la "justicia" que aparece no deriva de una virtud política.

Presionado por sus interlocutores, que sólo ven allí una "ciudad de cerdos" (372 *d*), sin refinamientos ni placeres, Sócrates la sustituye por una ciudad parecida a todas las ya existentes, una "ciudad inflada de humores" (373 *e*). No se establece ninguna continuidad entre la ciudad de las necesidades elementales y la que la reemplaza; por el contrario, están en estricta oposición: la primera ciudad controla la posesión y el intercambio, la otra conoce la acumulación de riquezas; una está siempre en paz, la otra siempre en guerra. Y, puesto que esta ciudad "inflada" ignora el principio de distinción de las funciones, parece normal que todos los ciudadanos se encarguen de defenderla (374 *a*), como era el caso en la Atenas democrática. Ahora bien, allí, en el caso más difícil de una ciudad ya existente, con anarquía y un cúmulo de funciones, Platón propone instituir una clase de "guardianes", encargados de defender a la ciudad. En adelante, se podrá hablar de "ciudad corregida", en la medida en que el principio de especificación de las funciones se encuentra restablecido en parte, al menos en una de sus clases, la de los guardianes.

Toda la justicia política procede, según Platón, de tal principio. Entendamos bien el término. La justicia, aquí, no se refiere tanto al respeto de los derechos como a la contribución que cada individuo, cuando cumple la tarea que le corresponde y se conforma con su parte y su lugar, aporta al orden de la ciudad. Los rasgos particulares, por no decir extraños, de la ciudad de la *República* dependen todos de este principio. Los guardianes se seleccionan en función de las cualidades naturales que los recomiendan para su función de protectores y defensores. Se organizan matrimonios entre ellos, de manera que los más aptos se reproduzcan en mayor número y con más frecuencia. Por último, los guardianes tienen un modo de vida destinado a eliminar todo riesgo de alteración de su naturaleza (o del orden de su alma). No deben poseer nada salvo sus cuerpos (ni bienes, ni casa, ni familias, ni hijos). Los guardianes se ocupan de cumplir, en proporción con su fuerza física, las mismas funciones que los hombres. Puesto que "todo es común entre amigos", los hombres comparten las mujeres y a la inversa. Los hijos son niños públicos, criados en común por la ciudad, cosa que sólo dejará a los apelativos "padre" y "madre" un valor convencional, que servirá para expresar la relación generacional. He aquí en qué consiste, descripto con precisión en la *República*, con el auxilio de numerosos reglamentos, lo que

se ha llamado el "comunismo" de Platón, que sería mejor designar, por lo demás, como un "comunismo de elite", en la medida en que define sólo el modo de vida de los guardianes. Por otra parte, muy pocas indicaciones se dan sobre el modo de vida de la tercera clase, la de los trabajadores artesanos.

Si, para todo esto, Platón se ha inspirado, quizás, en concepciones contemporáneas que evocaban una edad de oro de la humanidad, sin parentesco ni coacción (Aristófanes, *La asamblea de las mujeres*, 380), ninguna reforma política ha llevado tan lejos la abolición de toda diferencia entre el orden privado y el orden público. Aristóteles reprochará a Platón haber querido hacer público y común, haber querido "colectivizar", lo que pertenece fundamentalmente al orden de lo privado: con seguridad, la familia y los hijos, también los medios de subsistencia, pero sobre todo las opiniones, los deseos, los pensamientos. La punta de la crítica de Aristóteles no se ha embotado. El amor y el interés son mucho más fuertes cuando se dirigen a lo que nos es propio y no es razonable pensar que todos los miembros de una comunidad experimentarán de idéntico modo tales sentimientos respecto de lo que les pertenece en común. Platón no se engaña, por otra parte, en relación con tal programa de politización de los sentimientos, puesto que llega a sugerir que depende de una modificación radical de los modos de pensamiento (por ejemplo, que cada individuo sustituya la representación que tiene de su bien por la del interés del Estado). Pero si lo mantiene frente a todos y contra todos, es porque la unidad de los sentimientos y la comunidad de las opiniones son los únicos fundamentos que reconoce a la unidad del Estado. Ahora bien, esta unidad es, según él, la condición de todos los bienes políticos: no existe una *ciudad*, nos dice Platón, a menos que sea una ciudad *una* (422 *e*). Para esto, es necesario suprimir todo riesgo de *stasis* (o guerra civil) y eliminar los conflictos posibles entre jóvenes y viejos, hombres y mujeres, guardianes y productores.

Este modelo de la unidad política, cuasi orgánico, procede en gran medida del modo de gobierno del alma sobre el cuerpo o del alma racional sobre las otras partes del alma. Los libros IV y V de la *República* proporcionan todos los detalles del paralelismo entre el alma y la ciudad. Tres clases componen la ciudad, que corresponden a las tres partes del alma. La clase de los gobernantes reúne a la minoría de los guardianes que está sometida a una educación destinada, como veremos, a hacer de ellos filósofos; esta clase se asemeja a la parte racional del alma, puesto que ambas tienen por misión el comandar. El resto de los guardianes forma una clase que corresponde al dominio afectivo del alma, sede del "corazón" o del coraje, instruida en la armonía y el ritmo, y encargada de mantener el equilibrio entre todas las partes. Por último, la tercera clase de la ciudad, el pueblo, formado por artesa-

nos y obreros, se vincula con la parte restante del alma, que "ocupa allí el lugar más grande" (422 *a-b*), puesto que reúne todas las formas del deseo.

Si una de las cuatro virtudes cardinales pertenece específicamente a una clase o a una parte del alma (el saber a la razón y a los gobernantes) y si ninguna virtud pertenece en sentido propio a la tercera clase, el coraje o "corazón" pertenece en común a la clase de los gobernantes y a la de los guardianes, mientras que la templanza y la justicia expresan la relación de las tres clases entre sí. La justicia, sobre todo, se muestra en coincidencia con el principio de división de las funciones, constitutivo de la ciudad. Pero, por problemática que parezca entonces, a partir de tal modelo de justicia política, la definición de la justicia humana, por lo menos queda establecida una cosa: en contraposición con las diversas concepciones criticadas al comienzo del libro I de la *República*, la justicia del hombre ya no caracteriza a la manera en que éste actúa. Definida a partir del orden de una ciudad —la justicia *de* (y no *en*) la ciudad representa algo así como un orden intrínseco— consiste más bien en una acción interior tal que "cada parte que hay en el hombre haga lo que debe hacer" (443 *d*). La justicia, según Platón, es el orden de una realidad definida y cerrada; no es, bien lejos de nuestras reflexiones modernas, una exigencia universal ni tampoco una obligación moral.

Una certidumbre preside la organización social de la *República*, que atañe a la incompatibilidad, en el reparto que en ella se hace, de los bienes políticos y los materiales. Según Platón, es esencial para la rectitud política que la misma clase no detente, a la vez, el poder político y la riqueza. Es por eso que, para gran sorpresa de sus interlocutores, el Sócrates de la *República* hace del pueblo el único poseedor de los bienes materiales, al mismo tiempo que lo priva de toda iniciativa política, incluso de toda responsabilidad moral, sin dejarle más que la capacidad de apreciar la ventaja que tiene al ser gobernado por los más inteligentes. Bien lejos de las concepciones socráticas, que acordaban a todos un mínimo de autonomía, Platón sólo reconoce a algunos gobernantes la ciencia de la virtud, mientras que los demás ciudadanos deben contentarse con creer que la virtud es tal o cual. Será necesario, por lo tanto, impedir que los poseedores (la tercera clase) quieran gobernarse a sí mismos, y que los gobernantes o guardianes posean la más mínima riqueza material, pues entonces gobernarían para su conveniencia y no para el bien de la ciudad. La idea según la cual la riqueza pervierte el ejercicio del poder está constantemente presente en la obra de Platón: en ese caso, siempre existe el riesgo de que los gobernantes, de aliados benévolos, pasen a convertirse en déspotas salvajes (416 *b*).

Por otra parte, Platón apenas habla de la manera en que las tres clases están de acuerdo entre sí o reconocen como legítima esa distribución de bienes. Porque es posible preguntarse qué queda de la política si nos libramos de la discusión, de la persuasión y del consenso, para dar paso a una administración autoritaria. Además, ¿qué queda de la riqueza moral del ser humano cuando se niegan todos los lazos familiares, las relaciones privadas y las evaluaciones personales? Platón parece sugerir, en cierto modo, que tal consenso sobre la organización política es imposible de obtener, cuando exige, para hacer incontrovertible la división de la ciudad, que los gobernantes utilicen el engaño como si fuera un medicamento (*pharmakon* / φάρμακον) útil (389 *a*) y expliquen que los hombres nacen de la misma tierra, pero son de razas diferentes (de oro, de plata, de bronce), y de allí dependen sus funciones en el seno de la ciudad (gobernantes, guardianes, obreros y artesanos). Ahora bien, incluso entre los guardianes, que forman la clase "privilegiada" de la ciudad, ninguna de las reformas radicales de la *República* parece ser aceptada de buen grado. Los guardianes se rebelarían si supieran que se les ha mentido (459 *e*) o si se enteraran de que los sorteos que deciden los matrimonios son de hecho un truco. Incluso, los discursos para explicar a los guardianes por qué y cómo sólo algunos de ellos serán elegidos para convertirse en gobernantes están cifrados (407 *c*). De ningún modo se pide a los guardianes que den su consentimiento al criterio en función del cual se hace la elección: puesto que es necesario poner a los filósofos a la cabeza del Estado, sólo los verdaderos temperamentos filosóficos serán seleccionados para gobernar.

3. Los reyes filósofos

Ninguna idea política de Platón ha logrado más fama que la que recomendaba confiar el gobierno a los filósofos. Se la expone de la manera más notoria en el libro VII de la *República* y se la retoma, con algunos matices, en el *Político* y en las *Leyes*. En apariencia, no estamos muy lejos de la sugerencia socrática, que hacía de la filosofía la fuente de la capacidad política. Pero Platón sustituye la concepción, esencialmente crítica, que Sócrates tenía de la filosofía por el conocimiento de las Formas y, sobre todo, por la capacidad de modificar la realidad humana. El filósofo investido de poder se describe, en la *República*, como un pintor que cubre la tela de la ciudad de nuevas realidades humanas o como el gran tejedor en el *Político*, que entreteje, por la persuasión y la coacción, los diferentes caracteres humanos que componen una ciudad. Con todo, al negarse a conferir el poder a la fuerza o a la riqueza para confiarlo al saber, Platón se mantiene fiel a Sócrates.

UNIVERSIDAD CATOLICA

La educación forma, pues, la responsabilidad primera de los reyes filósofos. Todos los guardianes de la *República* se educan para la templanza, en particular gracias a la música, a la que se hace objeto de una codificación estricta. Tal direccionamiento de la educación contribuye a instituir una verdadera "administración" de la moral, cuyo resultado es crear, sobre todo en los guardianes, una moralidad de comando, donde los hábitos morales consisten sobre todo en mostrarse en conformidad psicológica con la clase a la que se pertenece. Las virtudes del individuo son las de la ciudad y toda la organización social conspira para hacer de la moralidad una cuestión pública y ya no individual.

Los gobernantes de la ciudad justa deberán, por lo tanto, elegirse por su capacidad para deliberar sobre la organización política (428 *c-d*) y para dirigir la educación. Este es un problema de administración política y para resolverlo Platón sugiere que los filósofos se conviertan en gobernantes (473 *d*). Con todo, la manera en que se justifica esta proposición, por completo paradójica a los ojos de los interlocutores de Sócrates, resulta sorprendente. Sócrates intenta, en primer lugar, rebatir el prejuicio según el cual los filósofos son incapaces de ejercer el más ínfimo cargo público. Para evocar la impotencia del filósofo en una ciudad corrompida, recurre a una imagen inolvidable (488 *a-e*). Imaginemos, en un navío, un capitán gordo, ignorante, medio sordo y casi ciego, parecido a un gran animal, pero muy poderoso (se trata del pueblo de Atenas). Para dirigir el barco que posee este capitán, se presentan marineros que, carentes de toda competencia real, hasta el punto de declarar que la ciencia del pilotaje no existe, quieren convencerlo de su aptitud para llevar el timón y que, para seducirlo, declaran buenas las cosas que le producen placer y malas a las que le desagradan (estos son los demagogos y los políticos de Atenas). ¿Qué hará entonces el verdadero piloto (el filósofo), que ha estudiado por largo tiempo el arte del pilotaje, más que mantenerse aparte para proseguir sus estudios, a riesgo de ser tratado de cobarde y de inútil, y a riesgo de ser pervertido? Tal usurpación de competencias en el dominio público, que deja a los filósofos sin empleo, representa para Platón la situación contemporánea y el mal político por excelencia. En el *Político*, Platón retomará con más serenidad esta situación de coincidencia, para distinguir la verdadera ciencia política, de inspiración filosófica, de todas las demás aspiraciones a gobernar.

Puesto que todos los filósofos están, muy en particular, destinados a gobernar, la contemplación de la Forma del bien, fuente de toda verdad y realidad, el conocimiento de las leyes de lo justo, de lo bello y de lo bueno (484 *d*), que son sus actividades específicas, le sirven también para transformar el mundo real. Con esto, atribuye a los filósofos una competencia

que no se les reconoce de ordinario y que Platón explica por la formación que reciben. Primero, se los educa como guerreros y practican todos los ejercicios que se requieren para esto. Pero, después de haber consagrado su juventud, diez años por lo menos, a un ciclo de estudios matemáticos, los filósofos acceden a la dialéctica, o ciencia del bien, que les enseña a discriminar en forma correcta una realidad y a recomponerla según los ordenamientos que convenga. He aquí que explica cómo los filósofos podrán cumplir una tarea política propiamente dicha: trabajaron con el lazo social (520 *c*) y no dudaron en tejer la tela sobre la cual reproducir sus modelos antes de desleír en ella los caracteres humanos (501 *b*), recurriendo a la persuasión racional, a la coacción (520 *a*) y al engaño (459 *b*). Pero Platón insiste también en la renuencia de los filósofos para gobernar. La alegoría de la caverna sugiere que quien ha contemplado el Bien rechaza el mandar a los hombres. Cuando, en la mayor parte de los gobiernos, el deseo de poder engendra la tiranía y deslumbra hasta no ver el interés de los gobernados, sólo el gobierno filosófico atestigua una radical indiferencia en relación con el poder.

La idea según la cual la filosofía representa el contenido o, al menos, la condición fundamental del poder político es una constante del pensamiento platónico. Lo atestigua la enseñanza de la Academia, a donde acudían los futuros gobernantes para aprender, al lado de Platón, cómo gobernar a la manera de reyes filósofos. Las visitas a la corte de los tiranos de Siracusa muestran también que Platón se vio tentado a hacer más concreta esta idea, aun cuando, sin duda, aprendió que es poco verosímil encontrar alguna vez un rey filósofo o un gobernante suficientemente sincero y dedicado en su afición a la filosofía; con más frecuencia, los gobernantes llaman a su lado a los filósofos para legitimar o excusar una política que éstos de ningún modo han inspirado.

Por lo tanto, si no se puede menos que estar de acuerdo sobre las ventajas de un gobierno de filósofos (la rectitud moral, la ausencia de gusto por el poder, el conocimiento, son, después de todo, condiciones favorables para el ejercicio de la soberanía), ¿es posible o deseable tal gobierno? Para Platón, la respuesta es sí. Posible, y no solamente conveniente y deseable. Basta con que el filósofo encuentre un gobierno que pida gobernar el Estado y se producirá este cambio "mínimo. Puesto que se introduce a los filósofos como un medio que permite acercar lo real de la perfección. Platón exige que los filósofos reyes sean "fabricados" por la ciudad que luego habrán de gobernar, pero no se ve muy bien cómo, en una ciudad ordinaria, se podrá encontrar el filósofo rey que la gobierna por primera vez. Sin duda, sólo podría verificarse en esa "bella ciudad" la idea platónica, tan poco plausible en

política, según la cual la estabilidad del Estado dependería de la lealtad y del saber de un pequeño número de individuos.

Sin duda escrito en los años que siguieron a los viajes a Sicilia, quizás en el momento en que Platón creía todavía en el éxito de la empresa de Dión, el *Político* no se muestra tan deseoso como la *República* de dar un contenido preciso a la ciencia del gobierno y se ocupa de determinar las competencias respectivas del filósofo y del hombre político. Platón rechaza en primer lugar la idea de un político, pastor divino y maestro de la tropa humana que depende de él. De hecho, esta concepción del gobierno nos retrotraería a los tiempos de Cronos, cuando los reyes eran dioses y la política (como autoridad "libremente ofrecida y libremente consentida") no existía todavía. Pero hoy la soberanía de los gobernantes, que no es ya natural, debe volverse "legítima". Mientras que la *República* mostraba que toda legitimidad política proviene de la filosofía, el *Político* parece poner en duda que los hombres puedan reconocer la autoridad suprema a uno de los suyos "a causa de su ciencia". En esto, el *Político* sugiere quizás la imposibilidad del régimen mejor de la *República*.

El gobernante debe distinguirse, por lo tanto, al término de una larga tarea de discriminación, de sus rivales, que aspiran a la carga de ejercer autoridad sobre los hombres (sacerdotes, adivinos, sofistas, políticos: 303 *c*); de igual modo, su función se diferencia de las tareas auxiliares (militar, judicial y retórica). Tal alegato en favor de la subordinación de los poderes (donde se ejerce normalmente la competencia del ciudadano) a la ciencia política es un ataque contra la democracia, sobre todo cuando objeta el papel de la retórica. Lejos de ser una fuente autónoma de poder, la retórica se reduce a servir a la ciencia política, la única que sabe si es necesario persuadir o coaccionar, a quién, cuándo y cómo. Como un tejedor que carda su lana o un metalúrgico que trata su mineral, el gobernante prueba, selecciona, elimina, antes de fundir en un conjunto y de mantener, por el control de los matrimonios y de la educación, los diferentes componentes humanos. Las últimas páginas del *Político* evocan con fuerza esta fábrica del tejido social, en que el gobernante entrecruza la urdimbre rígida de los caracteres enérgicos con la trama más flexible de los caracteres moderados. Pero se cree leer también en este diálogo la sugerencia de que el filósofo, aun cuando sea el verdadero poseedor del arte política, quizás no siempre se encuentre en situación de mandar (259 *a*), mientras que el arte de gobernar pertenece en sentido propio al hombre político. En el *Político* se dibuja por vez primera la figura del filósofo consejero del príncipe, encargado de ilustrar al poder temporal.

Este filósofo, convertido al mismo tiempo en fundador de constituciones, consejero, mentor de la educación y guardián de las leyes, antes que gobernante, aparece con mayor nitidez todavía en las *Leyes*. La actividad política consiste, en este último diálogo, en restablecer en sus cargos a los titulares, concebir leyes y luego perfeccionarlas (735 *a*). Un Consejo supremo, descripto al final del libro XII con el nombre de Consejo nocturno (aunque, de hecho, se reunía en las primeras horas del día), equivalente aproximado del grupo de los dialécticos de la *República*, encarna la exigencia de una vigilancia constante para el mantenimiento de las leyes y la conservación de un pensamiento común a toda la ciudad. Las *Leyes* confían también a los filósofos (sean o no legisladores) un papel esencial: el de instituir, a escala de la ciudad, la persuasión racional. Puesto que antes de prescribir y de ordenar, es necesario convencer, a veces incluso con la ayuda de argumentos hedonistas, de que la virtud conduce al más grande placer y a la máxima felicidad. La ciudad de las *Leyes* es más fiel a la política socrática que la de la *República*.

4. Las leyes y las constituciones

Al comienzo del libro VIII de la *República*, nos enteramos de que el gobierno de los reyes filósofos puede alterarse. Y en las *Leyes*, compuesto con seguridad después del asesinato de Dión, el pesimismo se incrementa porque el mal está inscripto en el poder más legítimo: "Ningún hombre puede, por su naturaleza, regir como amo absoluto todos los asuntos humanos sin hincharse de injusticia y de desmesura" (713 *c*). El tiempo es fatal para la ciudad perfecta, aun cuando esta decadencia ineludible indique también hasta qué punto la ciudad justa era real: "Todo lo que nace está sujeto a la corrupción, vuestra constitución... se disolverá" (*República*, 545 *e* - 546 *a*). El relato de esa degeneración es la ocasión para presentar, cuando trata de las leyes y las constituciones, los rudimentos platónicos de una ciencia política.

Según la exposición de la *República*, el Estado justo se corrompe desde que aparece en la clase de los guardianes el gusto por las riquezas. En efecto, si los filósofos gobernantes descuidan la vigilancia de los matrimonios, nacerán hijos no acordes con la justicia de la ciudad (546 *d*), que esparcirán por todas partes una carencia de igualdad, de justeza y de armonía, agravada con cada generación. Cuatro formas de Estados imperfectos, cuya sucesión pone de manifiesto una falta creciente de unidad y de justicia, concretan esta corrupción: la timocracia (o gobierno basado en los honores, ilustrado por las constituciones de Creta y de Esparta), la oligarquía (literal-

mente, gobierno de los pocos, pero que Platón interpreta como gobierno de los ricos), la democracia y la tiranía. Se advierte que el término "constitución" no se refiere aquí a una forma de gobierno (Platón casi no habla de las instituciones políticas, salvo para precisar cómo éstas organizan la educación), sino más bien a la pasión dominante del individuo, característico del régimen político en cuestión. Como hay, si se cuenta la ciudad perfecta, cinco formas de gobierno, también hay cinco formas de alma. En consecuencia, los modos de alteración del alma (pérdida de jerarquía y de armonía) se asemejan a los de la ciudad y este paralelismo se amplifica por la existencia de una corrupción recíproca entre las costumbres de los ciudadanos y los caracteres del Estado.

Por lo demás, la democracia proporciona la fórmula concentrada de tal patología constitucional. Su mayor defecto es ignorar la capacidad política y hacer del sorteo la fuente de la legitimidad. Sus pasiones omnipresentes, la libertad y la igualdad dispensadas a todo, incluso a lo que es desigual (558 *c*), dislocan lo que queda de orden y de justicia en la ciudad. En una constitución democrática, en la que cada individuo es su propio amo, se encuentran tantos Estados como individuos haya y coexisten todos los principios que permiten fundamentar la legitimidad política. La descripción que nos entrega aquí Platón tenía, sin duda, la finalidad de que sus conciudadanos reconocieran en ella a su propia ciudad, Atenas, y que reflexionaran en que la evolución natural de la democracia, cuando el pueblo no soporta más la libertad que ha querido y elige un protector, es la tiranía. Sólo que, en ese caso, la democracia se transforma en una ciudad "tiranizada", antes que "tiránica". La constitución tiránica establece el límite del político, puesto que sólo consta de la tiranía de un individuo. Al comienzo del libro IX de la *República*, Platón evoca, con el auxilio de imágenes inolvidables, el alma de esclavo del tirano, llena de tormentos y de deseos insaciables.

De esta exposición de las constituciones, sin duda la primera en que la sucesión de regímenes da testimonio de una decadencia paralela al deterioro moral de los ciudadanos, vuelven a encontrarse rastros en Aristóteles, Polibio, los humanistas del Renacimiento y Maquiavelo. ¿Se trata de una tipología *a priori*? Parece que sí, puesto que Platón mismo subraya que varios Estados no corresponden a ninguno de los cuatro regímenes; pero, no obstante, esta tipología suele ir acompañada de ejemplos empíricos. Por otra parte, si la injusticia en un Estado es consecuencia de una alteración y de una pérdida de unidad, ¿por qué esas carencias dan lugar a cuatro tipos característicos de injusticia? Es necesario pensar que las formas del desequilibrio son idénticas en los hombres y en los Estados (en el Estado oligárquico, por ejemplo, se oponen la ciudad de los pobres y la de los ricos,

pero ¿qué conflicto correspondiente se puede encontrar en el alma oligárquica?). Parece que Platón quiso concebir una distribución de los sistemas políticos tal que cada individuo, en tal o cual constitución, pudiera reconocer su aspiración dominante. La política, en el sentido moderno del término, como lugar de los conflictos de intereses y de opiniones, se encuentra, de este modo, descuidada, pero no la política en el sentido de Platón, que hace de ella el lugar en que la moralidad se hace efectiva. Pues cada constitución revela la desigualdad, reforzada por las educaciones específicas, los modos que tienen los hombres de adquirir la virtud. En efecto, se señalará que cada una de estas constituciones injustas se pierde por obra de eso mismo que se proponía como un bien y en lo que buscaba su principio (la timocracia, por el abuso de la fuerza, la oligarquía, por las riquezas, la democracia, por el exceso de libertad), cosa que demuestra que ninguno de esos bienes puede proporcionar, por sí solo, el principio de la legitimidad política.

Un elemento esencial marca el último estado del pensamiento político de Platón: la confianza cada vez mayor acordada a la legislación. Las *Leyes* pondrán de manifiesto esta confianza, pero el *Político* ya la anuncia, puesto que en este diálogo Platón propone clasificar las constituciones teniendo en cuenta también su capacidad para hacer observar las leyes. A pesar del papel decisivo todavía acordado a la ciencia del político, se concede a la legislación una función real, si bien secundaria. Por cierto, las leyes escritas y las no escritas tienen el defecto de ser inmutables, sin diversidad (293 *e*), y de no poderse aplicar a la multiplicidad de casos individuales y de circunstancias (293 *e*). Pero queda en pie que, en un Estado donde la filosofía no sea el principio de gobierno, la autoridad de las leyes debe ser absoluta. Así, la monarquía y la aristocracia son los regímenes legales opuestos a la tiranía y a la oligarquía, que no dan ninguna importancia a las leyes, mientras que la democracia es el mejor de los regímenes cuando todas las demás constituciones carecen de reglas, pero, "si ellas están bien ordenadas, es el peor en que se pueda vivir" (303 *b*).

Pero en las *Leyes* se encuentra, desarrollado con más extensión que un sistema completo de legislación, un verdadero "espíritu de las leyes". Un Espartano, un Ateniense y un Cretense conversan allí juntos sobre las leyes y las constituciones, hasta decidir cuáles convendrían a una nueva colonia que acaba de fundarse. Se trata una vez más, como en la *República*, de una pequeña ciudad independiente, apartada del mundo, sin comercio exterior. El deseo de basar la legitimidad política únicamente en la ciencia se expresa allí con menos nitidez, cosa que abre la posibilidad de una teoría de la legalidad que la reemplace. El primer papel del filósofo es, entonces, mantener la parte de persuasión en la legislación. En efecto, las leyes se componen,

en esencia, de "preludios" y exhortaciones que preparan al oyente para que acepte lo que ellas prescriben. Se reconoce a la inteligencia una autoridad superior a la ley, pero se desea que se mantenga de acuerdo con la legislación, para evitar que alguno la infrinja (874 *e* – 875 *a*).

El sistema educativo de las *Leyes*, ampliamente descripto, se confía a una suerte de ministro de educación (ayudado por directores e inspectores). Su función consiste en reglamentar los modos musicales y poéticos, como así también los códigos de la representación plástica, con el objeto de crear en cada individuo, por los hábitos y la reflexión, una relación armoniosa entre las diferentes partes del alma. Si las *Leyes* presentan, con matices, la misma política dirigista de la *República* (en particular, sobre los matrimonios), se reconoce a los ciudadanos una mayor autonomía, puesto que la educación tiene por meta inculcar a todos el respeto reflexivo por la ley, cosa que apenas se requería a los ciudadanos de la *República*. Tampoco se encuentra ya, en la ciudad de las *Leyes*, una estricta división en clases. Sólo se prohibe a los ciudadanos el ejercicio del comercio. Como la defensa de la ciudad incumbe a todos, los guardianes de las leyes se limitan a preservar a la constitución —de la que no son autores— de toda innovación.

Pero si en la *República* se expresaba a menudo la esperanza de que pudiera existir una ciudad humana que fuera justa, las *Leyes* afirman, por el contrario, que una ciudad justa sólo existe para los dioses y los hijos de los dioses. Para los hombres, el filósofo legislador se contentará con concebir varias constituciones posibles. El estado ideal, que describen las *Leyes*, es, por lo demás, una forma de "constitución mixta". Esta es, una vez más, una innovación de la última obra de Platón, puesto que en esta constitución mixta, una mezcla de democracia y de monarquía, se asocian dos principios de rectitud, pues se designa a los magistrados por selección, por elección, por sorteo, mientras que varios consejos velan por la calidad de las leyes propuestas por los filósofos del Consejo nocturno. Aristóteles la recordará cuando defina, en el libro V de la *Política*, la constitución perfecta.

Todo el diálogo de las *Leyes* lleva la marca de un cierto pesimismo, más consciente de las obligaciones humanas, como si Platón hubiera renunciado en parte a la idea de que se pueda partir de la nada en política o que la inteligencia pueda impedir toda decadencia. El dualismo entre la ley y el saber, que se consideraba superado con la construcción de la *República*, pasa a ser constitutivo de la ciudad de las *Leyes*: en estas constituciones donde, en lugar de un autócrata omnisciente, una ley impersonal se opone a todos, incluso a los gobernantes, la razón filosófica oscila entre la fundamentación radical y la simple prudencia política. En esto se encuentra toda la originalidad —¿la impracticabilidad?— del pensamiento político platónico.

Bibliografía de Platón

La obra de Platón ha conocido un destino excepcional, probablemente en razón del cuidado con que primero la Academia y luego las escuelas neoplatónicas aseguraron su transmisión. Los dos manuscritos más antiguos, conservados uno en la Bibliothèque Nationale de París (*Parísinus graecus*, 1807) y el otro en la Bodleian Library de Oxford (*Bodleianus Clarkianus*, 39), se remontan a fines del siglo IX o principios del X d.C., puesto que son contemporáneos del renacimiento bizantino. El arquetipo del que derivan estos dos manuscritos debió de ser copiado en el siglo VI en un medio de eruditos cristianos de tendencia neoplatónica. El orden en que se clasifican allí los diversos escritos de Platón es diferente del adoptado por Trasilo, astrólogo favorito de Tiberio, que habría sido el autor de comentarios sobre los principios de Pitágoras y de Platón. De hecho, la repartición de las obras de Platón en nueve grupos de cuatro diálogos (= tetralogías) —debida quizás a Dercílides— podría remontarse a la edición anotada que mandó hacer en Roma T. Pomponio Ático, amigo de Cicerón. Esta edición habría aprovechado el trabajo de revisión efectuado en Alejandría por Aristófanes de Bizancio, dos siglos antes (257-180 a.C.). La edición alejandrina, donde las obras de Platón estaban clasificadas en grupos de a tres (= trilogías), se basaba en la edición académica realizada cuando Jenócrates era escolarca, o sea, treinta años después de la muerte de Platón. Por otra parte, poco después de la muerte de Platón, Filipo de Opunte se habría encargado de editar las *Leyes*; las habría dividido en doce libros y les habría agregado un suplemento, el *Epinomis*. La obra de Platón fue dada a conocer en su conjunto al mundo occidental por la traducción que hizo de ella Marsilio Ficino, en 1483-1484. La primera edición del texto griego data de 1534. En 1578, en Ginebra, donde se había refugiado en razón de su pertenencia al protestantismo, Henri Estienne (o Stephanus), el impresor del rey Enrique III, presentó la edición que habitualmente se toma como referencia al citar un texto de Platón. Esta edición completa de las obras de Platón abarca tres tomos, cada uno de ellos con paginación continua. Cada página comprende dos columnas: sobre la derecha está impreso el texto griego y, sobre la izquierda, la traducción latina de Jean de Serres. En el medio, entre las dos columnas, se advierten cinco letras, *a*, *b*, *c*, *d* y *e*, que dividen cada columna en cinco parágrafos. Esta disposición explica la manera de citar a Platón. Se menciona en primer lugar el nombre del diálogo;

luego de haber señalado, si fuera necesario (para la *República* y las *Leyes*), el número del libro, se indica la página conforme a la edición de Henri Estienne, sin mencionar el número de tomo; por último, se precisa a qué parágrafos se hace referencia dando la letra o las letras (*a*, *b*, *c*, *d*, *e*) que los definen y, llegado el caso, la línea de ese parágrafo: por ejemplo, *Menón*, 81 *b* 2.

No se puede abordar la obra de Platón sin tener alguna idea sobre la cuestión de la autenticidad de los diálogos y sobre su cronología. Las *Obras completas* de Platón abarcan 42 diálogos, 13 cartas y una colección de definiciones. Pero no todos estos escritos son de Platón. Se distingue así entre los escritos apócrifos —escritos de los que se tiene la seguridad de que no son de Platón— los escritos dudosos —de autenticidad incierta— y los escritos auténticos. Por otra parte, cuando se trata de determinar la fecha de un diálogo auténtico, es esencial distinguir entre su fecha dramática, la fecha en que tuvo lugar la conversación de la que se considera que da cuenta el diálogo, y la fecha de composición, la fecha en que Platón escribió el diálogo en cuestión. Esta fecha es difícil de determinar, puesto que, en el caso de un autor moderno, se sabe en qué fecha se imprimió por primera vez cada uno de sus libros, pero, en lo que a Platón concierne, no existe ninguna indicación de este tipo. Las referencias históricas que se hacen en el cuerpo de la obra proporcionan una primera fuente de información sobre la fecha de composición. Cuando Platón menciona una batalla, de la que se sabe por otras fuentes que tuvo lugar en tal o cual fecha, se puede deducir de allí que el diálogo se escribió después de esa fecha. Pero como Platón recurre en ocasiones, en forma deliberada, al anacronismo, las deducciones de este tipo no siempre son seguras. Por este motivo, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, los eruditos intentaron clasificar las obras de Platón a partir de criterios estilísticos (uso de tal o cual partícula, ausencia o presencia de hiato, empleo de tal o cual construcción gramatical), cuya pertinencia habían comprobado, por otra parte, con las obras de autores modernos, las de Goethe en particular. Este método ha permitido establecer una cronología relativa de los diálogos, respecto de la cual se ha llegado, con excepción de algunos casos difíciles, a un consenso general.

1. Bibliografía general

Para la segunda mitad del siglo XX, debe hacerse referencia a H. Cherniss, Platón 1950-1957, *Lustrum* 4 y 5, 1959-1960; y a L. Brisson, Platón 1958-1975, *Lustrum* 20, 1977; Platón 1975-1980, en colaboración con H. Ioannidi, *Lustrum* 25, 1983, p. 31-320; Corrigenda, *Lustrum* 26, 1984, p. 205-296; Platón 1980-1985, *Lustrum* 30, 1988 y Platón 1990-1995, *Lustrum* 40, 1998. Esta bibliografía, que comprende más de 10.000 títulos, se publica cada cinco años; es analítica, incluye comentarios a partir de

Lustrum 25, y se completa con un índice en que los temas tratados se clasifican en forma ordenada. La selección de ella que se propone aquí resulta forzosamente arbitraria, en razón de los límites impuestos.

También existe una bibliografía útil: Richard D. Kirahan, *Plato and Socrates. A comprehensive Bibliography, 1958-1973*, New York, Garland, 1978.

2. Ediciones y traducciones

Para el texto griego, se pueden utilizar los textos establecidos en *Platonis Opera*, editada por John Burnet, Oxford Classical Texts, Oxford University Press, publicada en cinco volúmenes entre 1900-1907. Esta edición está en curso de revisión y actualización. El tomo I, que contiene las tetralogías I-II (es decir, *Eutifrón*, *Apología*, *Critón* y *Fedón*; *Cratilo*, *Teéteto*, *Sofista* y *Político*), se debe a E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan; apareció en 1995.

La obra de Platón es accesible en edición bilingüe griego-francés, en Belles Lettres, en la Collection des Universités de France, publicada con el patrocinio de la Association Guillaume Budé. Cada volumen comprende una edición original del texto griego (impresa sobre la página de la izquierda) y una traducción también original (impresa sobre la página de la derecha); edición y traducción van precedidas por una extensa Noticia.

He aquí la descripción detallada de los volúmenes de esta edición:

Hippias Mineur, *Alcibiade*, *Apologie de Socrate*, *Euthyphron*, Criton, traducción de M. Croiset, 1920.

Hippias Majeur, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*, traducción de A. Croiset, 1921.

III. 1, *Protagoras*, traducción de A. Croiset, con la colaboración de L. Bodin, 1923.

III. 2, *Gorgias*, *Ménon*, traducción de A. Croiset, con la colaboración de L. Bodin, 1923.

IV. 1, *Phédon*, por L. Robin, 1926. Noticia de Léon Robin, texto establecido y traducido por Paul Vicaire, 1983.

IV. 2, *Banquet*, por L. Robin, 1929. Noticia de Léon Robin, texto establecido y traducido por Paul Vicaire, 1989.

IV. 3, *Phèdre*, por L, Robin, 1926. Noticia de Léon Robin, texto establecido por Claudio Moreschini y traducido por Paul Vicaire, 1985.

V. 1, *Ion*, *Ménexène*, *Euthydème*, traducción de L. Méridier, 1931.

V. 2, *Cratyle*, por L. Méridier.

VI. *République* I-III, Introducción de Auguste Diès, traducción y notas de Émile Chambry, 1932. VII. 1,*République*, traducción de Émile Chambry, 1934.

VII. 2, *République*, traducción de Émile Chambry, 1934, 1982.

VIII. 1, *Parménide*, traducción de Auguste Diès, 1923.

VIII. 2, *Théétète*, traducción de Auguste Diès, 1926.

VIII. 3, *Le Sophiste*, traducción de Auguste Diès, 1925.

IX. 1, *Le Politique*, traducción de Auguste Diès, 1935.

IX. 2, *Philèbe*, traducción de Auguste Diès, 1941.

Timée, Critias, traducción de Albert Rivaud, 1925.

XI. 1, *Les Lois* I-II, Introducción general por Auguste Diès y Louis Gernet, texto establecido y traducido por Édouard des Places, 1951.

XI. 2, *Les Lois* III-VI, traducción de Édouard des Places, 1951.

XII. 1, *Les Lois* VII-X, traducción de Auguste Diès, 1956.

XII. 2, *Les Lois* X-XII, traducción de Auguste Diès; *L'Épinomis*, traducción de Édouard des Places, 1956.

XIII. 1, *Les Lettres*, traducción de Joseph Souilhé, 1926.

XIII. 2, *Dialogues suspects*: *Second Alcibiade*, *Hipparque*, *Minos*, *Les Rivaux*, *Théagès*, *Clitophon*, traducción de Joseph Souilhé, 1926.

XIII. 3, *Dialogues apocryphes*: *Du Juste*, *De la Vertu*, *Démodocos*, *Sisyphe*, *Éryxias*, *Axiochos*, *Définitions*, traducción por Joseph Souilhé, 1930.

Existe también una traducción completa de la obra de Platón por Léon Robin, en la Bibliothèque de la Pléiade: Platón, *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", t. I y II, 1950. Esta traducción va acompañada de algunas notas al final de cada volumen. (La traducción del *Parménides* y del *Timeo* se debe a J. Moreau).

Varios de los diálogos de Platón han sido objeto, en el curso de los últimos diez años, de nuevas traducciones, con introducciones y copiosas notas, publicadas en ediciones de bolsillo. He aquí algunos títulos:

En la colección, "GF", Flammarion:

Apologie et Criton, traducción de Luc Brisson, 1997.

Laches et Euthyphron, traducción de Louis-André Dorion, 1997.

Phédon, traducción de Monique Dixsaut, 1991.

Gorgias, traducción de Monique Canto, 1987.

Euthydème, traducción de Monique Canto, 1989.

Ion, traducción de Monique Canto, 1989.

Ménon, traducción de Monique Canto-Sperber, 1991.

Phèdre, traducción de Luc Brisson, 1989.

Parménide, traducción de Luc Brisson, 1994.

Sophiste, traducción de Nestor Cordero, 1993.

Timée et Critias, traducción de Luc Brisson, 1992.

Lettres, traducción de Luc Brisson, 1987.

Théétète, traducción de Michel Narcy, 1994.

También, una compilación de textos: *Platon par lui-même*, textos de Platón seleccionados y traducidos por L. Guillermit [1989], 1994.

En otras colecciones de bolsillo:

Protagoras, traducción de Monique Trédé y Paul Demont, París, Le livre de poche, 1993.

La République, traducción de Pierre Pachet, Gallimard, "Folio", 1993.

3. Léxicos

Ast Friedrich, *Lexicon Platonicum, sive Vocum Platonicum Index*, Leipzig (1835-1838), reimpreso en Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.

Des PlacesÉdouard, Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon, en Platón, *Oeuvres complètes*, t. XIV, 1-2, París, Les Belles Lettres, 1964-1970.

Brandwood Leonard, *A Word Index to Plato*, Leeds, Maney & Son, 1976.

4. Escolios

Scholia Platonica, editados por G. C. Greene, Haverford, Penn., Societas Philologica Americana, 1938, "Philological Monographs publ. by the American Philological Association", 8.

5. Cronología

Thesleff Holger, *Studies in Plato's Chronology*, Helsinki, Soc. Scient. Fennica, 1982, "Comm. Hum. Litt.", 70.

Brandwood Leonard, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990.

Ledger G. R., *Recounting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford University Press, 1989.

6. Estudios y comentarios

6.1. Sobre la vida de Platón

Brisson Luc, Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres, livre III: Structure et contenu, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36, 5, 3619-3792 + 25 páginas de índice (traducción francesa anotada y comentada de DL III).

Swift-Riginos A., *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, Brill, 1976.

Sobre la historia de los textos que se le atribuyen

Alline H., *Histoire du texte de Platon*, París, 1915, "Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 118. Reimpresión de Slatkine, 1984.

Lafrance Yvon, *Pour interpréter Platon, II. La ligne en* République, VI, 509 *d*– 511 *e. Le texte et son histoire*, Montréal, Bellarmin, 1994, col. "Noêsis", 17-245.

7. Presentación general

Obras

Châtelet François, *Platon*, París, Gallimard, 1965.

Crombie I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vol., Londres, Routledge & Kegan, 1935.

Dixsaut Monique, *Le Naturel philosophe*, París, Les Belles Lettres, 1985.

Friedländer Paul, *Platon*, 3 vol., Berlin, De Gruyter, 1928-1930: traducción inglesa, *Plato*, New York, Pantheon Books, 1958-1969.

Gauss H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, 6 vol., Bern, Lang, 1956.

Goldschmidt Victor, *Platonisme et pensée contemporaine*, París, Aubier-Montagne, 1970.

Goldschmidt Victor, *Questions platoniciennes*, París, Vrin, 1970.

Goldschmidt Victor, *Les dialogues de Platon*, París, PUF, 1971.

Havelock Eric A., *Preface to Plato*, Oxford, Blackwell, 1963.

Joly Henri, *Le renversement platonicien: Logos, Épistèmè, Polis*, París, Vrin, 1974. 2ª. ed. corregida, 1980.

Novotny Frantisek, *The Posthumous Life of Plato*, The Hague, Nijhoff, 1977.

Robin Léon, *Platon*, París, PUF, 1935. Nueva edición, con bibliografía puesta al día por P.-M. Schuhl, 1968.

Schuhl Pierre-Maxime, *L'oeuvre de Platon*, 1954. 4ª. ed. actualizada, 1967.

Vlastos Gregory, *Platonic Studies*, Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1973. 2ª. ed. revisada y aumentada, 1981; *Studies in Greek Philosophy*, vol . II: *Socrates, Plato, and their Tradition*, editado por Daniel W. Graham, Princeton, Princeton Univ. Press, 1995.

Wilamowitz-Moellendorff U. von, *Platon* [1919], I: *Sein Leben und seine Werke*, 5ª. ed. revisada, con una introducción de B. Snell, Berlin, Weidmann, 1959; II: *Beilagen und Textkritik*, 3ª. ed. revisada por R. Stark, Berlin, Weidmann, 1962.

8. Compilaciones

Studies in Plato's Metaphysics, ed. por R. E. Allen, London, Routledge and Kegan Paul, 1965.

Plato. A Collection of critical Essays, ed. por Gregory Vlastos, I: *Metaphysics and Epistemology*, II: *Ethics, Politics, Philosophy of Art and Religion*, Garden City [NY], Doubleday & Anchor, 1971.

Platon, número especial de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, dirigido por Monique Canto-Sperber, nº 4, octubre-diciembre 1991.

The Cambridge Companion to Plato, ed. por Richard H. Kraut, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.

Platon. Seine Dialogue in der Sicht neuer Forschungen, compilado por Theo Kobusch y Burkhard Mojsisch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

Les paradoxes de la connaisance. Essais sur le Ménon *de Platon*, ed. por Monique Canto-Sperber, París, Odile Jacob, 1991.

9. Sobre los diálogos en particular

Sobre ciertos diálogos en particular y además de los abundantes comentarios que acompañan a cada una de las traducciones nuevas de Platón publicadas en la colección "GF", de Flammarion, se deben citar como clásicos los siguientes artículos y monografías, acompañados o no de una traducción.

Hipias Menor

Hoerber F. G., Plato's lesser Hippias, *Phronesis* 7, 1962, 121-131.

Ión

Flashar J., *Der Dialog* Ion *als Zeugniss platonischer Philosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 1958.

Laques

Kahn Charles H., Plato's Methodology in the *Laches*, *Revue internationale de philosophie* 40, 1986, 7-21.

Cármides

Tuckey T. G., *Plato's* Charmides, Amsterdam, Hakkert, 1951.

Witte B., *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen: Interpretationen zu Platons* Charmides, Berlin, De Gruyter, 1970.

Hazebroucq M.-F., *La folie humaine et ses remèdes. Platon*, Charmide *ou* De la Modération, nueva traducción, notas y comentario, París, Vrin, 1997, "Tradition de la pensée classique".

Protágoras

Bodin L., *Lire le* Protagoras. *Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, ed. por P. Demont, París, Les Belles Lettres, 1975.

Goldberg L., *A Commentary on Plato's* Protagoras, New York / Bern / Frankfurt am Main, Lang, 1983.

Eutifrón

Versenyi L., *Holiness and Justice. An Interpretation of Plato's* Euthyphro, Washington, Univ. Press ofAmerica, 1982.

Gorgias

Dodds Eric R., *Plato*, Gorgias, Oxford, Oxford Univ. Press, 1959. 2ª. ed., 1979.

Menón

Bluck R. S., *Plato's* Meno, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1964.

Klein Jacob, *A Commentary on Plato's* Meno, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1965.

Brague R., *Le restant. Supplément aux commentaires du* Ménon *de Platon*, París, Vrin/Les Belles Lettres, 1978.

Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon *de Platon*, ed. por Monique Canto-Sperber, París, Odile Jacob, 1991.

Apología de Sócrates

Strycker Émile de y Slings Simon R., *Plato's* Apology of Socrates. *A literary & philosophical Study, with a running Commentary*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1994.

Critón

Woozley, *Law and Obedience. The Argument of Plato's* Crito, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1979.

McNeal Richard A., *Law and Rhetoric in the* Crito, Frankfurt am Main, Lang, 1992.

Eutidemo

Narcy Michel, *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'*Euthydème *de Platon*, París, Les Belles Lettres, 1984.

Canto Monique, *L'intrigue philosophique. Étude sur l'*Euthydème *de Platon*, París, Les Belles Lettres, 1987.

Hawtrey R. S. W., *Commentary on Plato's* Euthydemus, Philadelphia, American Philosophical Society, 1981.

Lisis

Bolotin D., *Plato's Dialogue on Friedship. An Interpretation of the* Lysis, Ithaca [NY], Cornell Univ. Press, 1979.

Menexeno

Clavaud R., *Le* Ménexène *de Platon et la rhétorique de son temps*, París, Les Belles Lettres, 1980.

Loraux Nicole, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, París / La Haye / New York, Mouton, Éd. de l'EHESS, 1981.

Cratilo

Goldschmidt Victor, *Essai sur le* Cratyle, París, Champion, 1940.

Soulez Antonia, *La grammaire philosophique chez Platon*, París, PUF, 1991.

Baxter Timothy M. S., *The* Cratylus. *Plato's Critique of Naming*, Leiden, Brill, 1992, "Philosophia antiqua", 58.

Fedón

Phédon, comentado y traducido por R. Loriaux, Gembloux (Duculot) / Namur, Presses Univ. de Namur, 2 vol., 1969, 1975.

Banquete

Rosen Stanley, *Plato's* Symposium, New Haven, Yale Univ. Press, 1968.

República

Bloom Alan, *The* Republic *of Plato*, New York, Basic Books, 1968.

Annas Julia, *Introduction à la* République *de Platon* [1981], París, PUF, 1994.

Lafrance Y., *Pour interpréter Platon*, I: *La ligne en* République *VI, 509 D – 511 e.* Bilan analytique des études (1804-1984), Montréal, Bellarmin / París, Les Belles Lettres, 1987.

Platón, *Politeia*, compilación de O. Höffe, Tübingen, Akademie Verlag, 1997. [16 capítulos de comentarios de diferentes autores].

Fedro

Griswold C., *Self Knowledge in Plato's* Phaedrus, New Haven, Yale Univ. Press, 1985.

Ferrari G. R. F., *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's* Phaedrus, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1987.

Understanding the Phaedrus. *Proceedings of the II Symposium Platonicum*, ed. por Livio Rossetti, Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1992, "International Plato Studies", 1. [Compilación de 41 artículos sobre el *Fedro*].

Teéteto

Burnyeat Myles, *The* Theaetetus *of Plato, with a translation by M. J. Levett*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1990. [Está anunciada una traducción francesa en PUF].

Parménides

Wahl Jean, *Études sur le* Parménide *de Platon*, París, Vrin, 1926, 4ª. ed., 1951.

Cornford F. M., *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's* Parmenides, London, Routledge & Kegan, 1939.

Sofista

Cornford F. M., *Plato's Theory of Knowledge. The* Thaetetus *and the* Sophist *of Plato*, London, Routledge & Kegan, 1935.

Mattéi J.-F., *L'étranger et le simulacre*, París, PUF, 1983.

Rosen Stanley, *Plato's* Sophist, New Haven, Yale Univ. Press.

O'Brien Denis, *Le Non-être. Deux études sur le* Sophiste *de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1995, "International Plato Studies", 6.

Político

Reading the Statesman. *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, ed. por Christopher J. Rowe, Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1995, "International Plato Studies", 4. [Compilación de 35 artículos sobre el *Político*].

Timeo, Critias

Brisson Luc, *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon* [1974], 2ª. ed. revisada y aumentada, Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1994.

Vlastos Gregory, *Plato's Universe*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Filebo

Migliori Maurizio, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al* Filebo *di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, "Centre di Ricerche di Metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi", 28.

Il Filebo *di Platone e la sua fortuna. Atti dal Convegno di Napoli, 4-6 noviembre 1993*, al cuidado de Paolo Cosenza, Napoli, 1996. [19 contribuciones sobre el *Filebo*].

Leyes

Morrow G. R., *Plato's Cretan city. A historical Interpretation fo the* Laws, Princeton, Princeton Univ. Press, 1960.

Pierart, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des* Lois, Bruxelles, Palais des Académies, 1974.

Stalley R. F., *An Introduction to Plato's* Laws, Oxford, Blackwell, 1983.

D'une cité possible. Sur les Lois *de Platon*, bajo la dirección de Jean-François Balaudé, París, Publications du Département de Philosophie París X – Nanterre, 1996. [Compilación de 6 artículos sobre las *Leyes*].

Epinomis

Tarán Leonardo, *Academica. Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic* Epinomis, Philadelphia, American Philosophical Society, 1975.

Cartas

Aalders G. J. D., Political Thought and Political Programs in the Platonic *Epistles*, *Pseudoepigrapha I, Entretiens sur l'Antiquité classique* 18, 1972, p. 145-187.

Gulley N., The Authenticity of the Platonic *Epistles*, *ibid.*, 103-143.

Diálogos dudosos y apócrifos

Müller C. W., *Die Kurzdialogue Appendix Platonica*, München, Fink, 1975.

The Roots of the political Philosophy. Ten forgotten Socratic Dialogues, trad. y estudios interpretativos, ed. por Thomas L. Pangle, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1987.

10. Platón: estilo, método, mito

Robinson Richard, *Plato's earlier Dialectic* [1941], New York, Garland, 1980. [Reimpresión de la 2ª. ed., 1953].

Laborderie Jean, *Le dialogue platonicien de la maturité*, París, Les Belles Lettres, 1978.

Brisson Luc, *Platon, les mots et les mythes*, París, La Découverte, 1982, 2ª. ed. revisada y aumentada, 1994.

Droz Geneviève, *Les mythes platoniciens*, París, Seuil, 1992.

11. Las doctrinas no escritas

Robin Léon, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París, Alcan, 1908. [Reimpresión en Hildesheim, G. Olms, 1963].

Cherniss Harold F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I (publicación interrumpida), Baltimore, Johns Hopkins, 1944; reimpresión, New York, Russell & Russell, 1962.

Cherniss Harold F., *The Riddle of the early Academy*, Los Angeles, Univ. of California Press, 1945; traducción francesa de Laurent Boulakia: *L'énigme de l'ancienne Académie*, París, Vrin, 1993.

Krämer Hans-J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Carl Winter, 1957; Amsterdam, P. Schippers, 1967.

Gaiser Konrad, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Klett, 1963, 2ª. ed., 1968 (traducción italiana en 1988 y 1994).

Gaiser Konrad, *Protreptik und Paränese bei Platon*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957.

Szlezák Thomas A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 1985 (traducción italiana en 1988).

Richard Marie-Dominique, *L'enseignement oral de Platon*, París, Cerf, 1986.

Brisson Luc, Présupposés et conséquences d'une interprétation esotériste de Platon, *Les études philosophiques*, 1993, 473-495.

Szlezák Thomas A., *Le plaisir de lire Platon* [1993], traducción de M.-D. Richard, París, Cerf, 1996.

12. La religión según Platón

Reverdin Olivier, *La religion de la cité platonicienne*, 1945.

Goldschmidt Victor, *La religion de Platon* [1949], 2ª.ed. revisada y corregida en *Platonisme et pensée contemporaine*, París, Aubier, 1970.

Gerson Lloyd P., *God and Greek Philosophy. Studies in the early History of natural Theology. Issues in ancient Philosophy*, London, Routledge, 1990.

Schefer Christina, *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1996, "International Plato Studies", 7.

13. Las Formas

Moreau Joseph, *La construction de l'idéalisme platonicien* [1939], Hildesheim, Olms, 1967.

Studies in Plato's Metaphysics, ed. por R. E. Allen, London, Routledge & Kegan Paul, 1965.

Plato's Euthyphro *and the earlier Theory of Forms*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970.

Ferber Rafael, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1984; 2ª. ed. revisada y corregida, 1989.

Malcolm John, *Plato on the self-Predication of Forms: early and middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

14. El alma

Moreau Joseph, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens* [1939], Hildesheim, Olms, 1965 (reimpresión).

Robin Léon, *La théorie platonicienne de l'amour* [1908], París, PUF, 1964 [Nueva edición, con un prefacio de Pierre-Maxime Schuhl].

Cooper John, La théorie platonicienne de la motivation humaine [1984], *Revue philosophique*, 1991, 517-543.

Robinson Thomas M., *Plato's Psychology* [1970], 2ª. ed., Toronto, Univ. of Toronto Press, 1995, "Phoenix. Suppl.", vol. 8.

15. Sobre la filosofía del conocimiento y la ontología

Festugière A.-J., *Contemplation et vie contemplative chez Platon* [1936], 4ª. ed., París, Vrin, 1975.

Lafrance Yvon, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal, Bellarmin / París, Les Belles Lettres, 1981.

Burnyeat Myles, *The* Theaetetus *of Plato*, traducción de M. J. Levett, Indianapolis, Hackett, 1990 (está anunciada la traducción francesa en PUF).

Canto-Sperber Monique (ed.), *Les paradoxes de la connaissance. Éssais sur le* Ménon *de Platon*, París, Odile Jacob, 1991.

Platon et l'objet de la science, textos reunidos y prologados por Pierre-Marie Morel, Bordeaux, Presses Univ. de Bordeaux, 1996. [Compilación de 6 artículos].

16. Sobre la filosofía moral y política

Popper Karl, *The Open Society and its Enemies*, I: *The Spell of Plato*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1945 (numerosas reediciones); traducción francesa (abreviada), *La société ouverte et ses ennemis*, t. I: *L'ascendant de Platon*, París, Seuil, 1979; traducción española, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1970.

Plato: totalitarian or democrat, ensayos seleccionados con una introducción por Th. L. Thorson, Englewood Cliffs, Spectrum Books, 1963.

Strauss Leo, *The City and the Man*, Chicago / Londres, The Univ. of Chicago Press, 1964 (traducción francesa por O. Berrichon-Seyden, París, Presses Pocket, 1987).

Strauss Leo, Plato, en *History of Political Philosophy*, Chicago / Londres, The Univ. of Chicago Press, 1963, 33-89 (traducción francesa por O. Berrichon-Seyden, *Histoire de la philosophie politique*, París, PUF, 1994).

Gigon Olof, *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons* Staat, vol. I, Zürich / München, Artemis, 1976.

Irwin Terence, *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1977.

Strauss Leo, *Studies in Platonic political Philosophy,* con una introducción de Thomas L. Pangle, Chicago / Londres, The Univ. of Chicago Press, 1983.

Kraut R., *Socrates and the State*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1984.

Klosko G., *The Development of Plato's Political Theory*, New York / Londres, Methuen, 1986.

Price A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1989.

17. El mundo de las cosas sensibles y las ciencias

Vlastos Gregory, *Plato's Universe*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Manulli Paola y Vegetti Mario, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milán, Épistémè, 1977.

Science and the Sciences in Plato, ed. por John P. Anton, New York, Caravan Books, 1980.

Mohr Richard D., *The Platonic Cosmology*, Leiden, Brill, 1985, "Philosophia antiqua", 42 [compilación de artículos publicados con anterioridad].

Gloy Karen, *Studien zur platonischen Naturphilosophie im* Timaios, Würzburd, Könighausen & Neumann, 1986.

Fowler D. H., *The Mathematics of Plato's Academy. A new Reconstruction*, Oxford, Science Publications, 1987.

Joubaud Catherine, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, París, Vrin, 1991.

Vegetti Mario, *La medicina in Platone*, Venezia, Il Cardo, 1995.

Brisson Luc y Meyerstein Walter, *Inventer l'Univers*, París, Les Belles Lettres, 71991.

Pritchard Paul, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1995, "International Plato Studies", 5.

Cuarta Parte

Aristóteles

MONIQUE CANTO-SPERBER

Aristóteles se sitúa de manera explícita en el seno de la historia de la filosofía griega cuando expone, en el primer libro de la *Metafísica*, las concepciones presocráticas y platónicas que precedieron a la suya. Para él, la filosofía no es solamente lo que era para Platón, la actividad del *philosophein*/φιλοσοφεῖν, concebida como ejercicio de apartamiento respecto de lo sensible y aspiración a la inteligibilidad. Por cierto, Aristóteles siempre concebirá a la filosofía como un conocimiento desinteresado, inspirado por el asombro, la curiosidad y un deseo de saber innato en todo hombre, pero, gracias a él, la disciplina filosófica se constituye como un conjunto de saberes parcialmente organizado, que se relaciona con el estudio específico de los diferentes dominios de la realidad. Aristóteles es el primer filósofo que propuso una organización de los saberes que, en cierto modo, persiste hasta la actualidad.

En todos estos puntos, Aristóteles parece oponerse a Platón, pero esta observación exige matices, pues Aristóteles es, al mismo tiempo, el crítico más severo y el lector más penetrante de Platón. La influencia platónica es la más fuerte influencia intelectual ejercida sobre su pensamiento y su obra se inscribe en la historia posterior al quiebre provocado por Sócrates y Platón respecto de la filosofía presocrática. Por otra parte, la afinidad que haya podido experimentar Aristóteles, quizás al comienzo de su carrera filosófica, en el curso de las dos décadas que pasó en la Academia, por algunas de las tesis de Platón, fue limitada y siempre nutrida en críticas, tal vez, se convirtió en neta oposición a la filosofía platónica. Sin embargo, debe recordarse que los autores antiguos más tardíos se negaban a reconocer la menor oposición entre Aristóteles y Platón. A partir del platonismo medio, se designaba a Platón y Aristóteles, junto con Orfeo y los pitagóricos, como representantes de la *philosophia perennis* y opuestos en conjunto al materialismo de los filósofos epicúreos y estoicos. Sobre todo, los filósofos neoplatónicos, desde los siglos V y VI de nuestra era, fueron los mayores comentaristas de la obra de Aristóteles, pues las doctrinas aristotélicas debían servir de preámbulo a la enseñanza de la filosofía de Platón.

Aristóteles se distingue netamente, tanto de Platón como de los pensadores preplatónicos (con la excepción, quizás, de Demócrito), por la sorprendente diversidad de sus exploraciones científicas. Es el más polifacético de los filósofos de la antigüedad; se presenta como un pensador dogmático, aunque multiplica las ocasiones de formular dificultades y aporías, que confieren a sus investigaciones, a sus razonamientos, incluso a sus conclusiones, una tendencia problemática constante. Aristóteles se destaca por su capacidad de transformar todo dominio objetivo en un campo de investigación científica y resulta igualmente sorprendente su capacidad de sistematizar los resultados de sus investigaciones, aun cuando ciertos aspectos de una sistematización demasiado forzada deben atribuirse, más bien, al aristotelismo que al mismo Aristóteles.

Aristóteles es un coloso en el conjunto del pensamiento antiguo. Ninguno de los que le sucedieron pudo rivalizar con él en la amplitud de sus investigaciones científicas ni en la profundidad de sus indagaciones filosóficas. Por su vida de episodios bastante contradictorios, que culmina en la muerte en un exilio a medias, por la enorme influencia que ejerció sobre sus numerosos discípulos y por la trascendencia, muy desigual según los períodos, que habría de conocer su pensamiento, su personalidad refleja la imagen de esa época filosófica que pone término a la filosofía griega clásica.

1. Estagira, Atenas y el Liceo

Varias fuentes nos relatan los hechos principales de la vida de Aristóteles. Entre ellas, la más confiable es la *Vida de Aristóteles* que habría redactado un autor alejandrino del siglo II o III a.C.; esta biografía habría sido la principal fuente de inspiración de la sección que Diógenes Laercio, autor del siglo II o III d.C., consagró a Aristóteles en su compilación de *Vidas de los filósofos*. Aristóteles nació en el 385 o 384 a.C., más de cuarenta años después que Platón, en Estagira (hoy Stavro), ciudad situada en la costa septentrional de la península Calcídica, al este de Macedonia, no lejos del monte Atos. El lugar de su nacimiento explica que por lo común se designe a nuestro filósofo como el "Estagirita". Pero Aristóteles no era macedonio (en el sentido estricto del término, vale decir, de origen macedónico). Estagira, su ciudad natal, era una muy antigua colonia de la ciudad de Calcis, en Eubea; por lo tanto, su población era griega. Las ciudades de la Calcídica se mantuvieron por largo tiempo bajo control ateniense, antes de emanciparse para tratar de formar entre todas una federación independiente. Las intrigas espartanas en la región impidieron el intento. Para terminar, la Calcídica cayó bajo la influencia del poderío macedónico; la península quedó integra-

da en forma definitiva en el reino de Macedonia en el 346, dos años después de la caída de Olinto, en el 348.

La madre de Aristóteles provenía también de Calcis, en Eubea. En cuanto al padre de nuestro filósofo, Nicómaco, era médico; procedía, por una de las ramas, del linaje de Asclepio, cuyos integrantes pretendían descender del dios de la medicina, Asclepio, y se transmitían el arte médica de padres a hijos. Nicómaco ejercía su profesión en la corte de Macedonia, en donde estuvo la mayor parte del tiempo al servicio de Amintas III, rey de Macedonia desde el 393 al 369, y cuyo nieto, Amintas IV, demasiado joven para reinar, habría de ser desplazado del trono por su tío, Filipo II, padre de Alejandro Magno. Nicómaco murió cuanto Aristóteles era todavía muy joven. Esto explica, quizás, por qué Aristóteles no fue, a su vez, médico. La *Suda*, enciclopedia bizantina del siglo X d.C., atribuye al padre de Aristóteles dos obras, una de medicina y la otra de física. Por lo tanto, es posible que Nicómaco haya practicado la medicina, además de ser un teórico de ese arte, y es posible que la preferencia de Aristóteles por la filosofía de las ciencias fuera en parte herencia de su padre.

En el 366/365, Aristóteles se traslada a Atenas y frecuenta la Academia de Platón, fundada veinte años antes. También se había inaugurado en Atenas, en el 392, una escuela de oradores políticos, bajo la responsabilidad de Isócrates. Aristóteles llega a la Academia en el momento en que, como Platón había viajado por primera vez a la corte de Dionisio, tirano de Siracusa, Eudoxo había asumido en forma provisional la dirección de la escuela. Aristóteles permanece unos veinte años en la Academia, hasta la muerte de Platón, desde los 17 años hasta los 37. En ella, fue un discípulo, antes de colaborar, quizás dando lecciones de retórica, en la enseñanza que allí se impartía. Durante todo este tiempo, Aristóteles parece haber estado bastante ligado a Platón, como lo atestigua el elogio contenido en la elegía que escribió a la memoria de Eudemo de Chipre, su condiscípulo (fr. 623 Rose 1831 (2ª. ed.) = fr. 673 Rose (3ª. ed.) = *Carmina* 2 Ross, p. 142: Olimpiodoro, en *Comentario sobre el Gorgias de Platón* § 41. 9 Westerink, p. 214, 1. 13). Hasta el final de su permanencia en la Academia, Aristóteles pudo haber hecho suyas, al menos en parte, las tesis platónicas. A veces, en su obra posterior, utiliza la primera persona del plural para designar al grupo de la Academia. Pero esto no es muy significativo. Aristóteles pudo haberse sentido, durante bastante tiempo, un integrante de la escuela platónica, sin por eso haber adoptado la doctrina de Platón. Si alguna vez hubo un "platonismo" de Aristóteles, es probable que siempre estuviera unido a reservas o críticas, sobre todo respecto de la teoría de las Formas, críticas que, por lo demás, se emitían con libertad en el seno de la Academia, donde no regía

ortodoxia alguna. Por lo tanto, tenemos todo el derecho a pensar que esta primera y larga estadía en Atenas representa la etapa inicial del desarrollo intelectual personal de Aristóteles.

En el momento de la muerte de Platón, en el 347 (que fue también el año en que Filipo II destruyó a Estagira), Aristóteles se va de Atenas y de la Academia. Quizás pensaba que sería el sucesor de Platón y se desilusionó cuando Espeusipo, el sobrino de Platón, fue designado jefe de la Academia. Por otra parte, no se sabe si la decisión de elegir a Espeusipo fue tomada por Platón o por los miembros de la Academia. Tampoco se conocen las razones que hayan podido motivar esa elección, que quizás respondía al deseo de que las propiedades de Platón permanecieran en poder de su familia. Es seguro, en todo caso, que, junto con Espeusipo, Aristóteles y Jenócrates eran otros dos sucesores posibles. Por otra parte, parece poco probable que Aristóteles fuera descartado en razón de su falta de ortodoxia platónica, puesto que también Espeusipo rechazaba la concepción clásica de la teoría de las Formas y que Jenócrates, también desplazado de la sucesión, parece haber sido el platónico más ortodoxo (por lo demás, habría de suceder a Espeusipo en el 339-338 y se convertiría en el tercer jefe de la Academia). Tampoco puede excluirse la posibilidad de que, simplemente, haya abandonado la Academia porque debía irse de Atenas, inquieto por la antipatía contra Macedonia que se suscitó como consecuencia del saqueo de Olinto, en el 348.

Pero estas no son más que conjeturas. La única cosa segura es que, a fines del año 347, Aristóteles se encontraba en Lidia, región de Asia Menor. Lo acompañaba entonces Jenócrates, que quizás compartía su descontento por la frustrada sucesión de Platón. Los dos hombres respondieron, probablemente, a una invitación de su antiguo condiscípulo de la Academia, Hermias, que era tirano de Atarneo. En la región se habían instalado numerosos círculos platónicos, sobre todo en la Tróade, en Escépsis y en Aso. Aristóteles pasa en Aso los tres años siguientes. Es posible que allí se le haya unido Teofrasto de Éreso, que sería su colega, su amigo y, luego, su sucesor en la jefatura del Liceo, la escuela filosófica que Aristóteles fundará en Atenas unos años más tarde. La estadía en Aso parece haber coincidido con un período de intensa actividad filosófica, en la que Aristóteles afirma, cada vez con más fuerza, su independencia respecto del platonismo. También en estos años, Aristóteles emprende investigaciones biológicas y da libre curso a su interés por las ciencias naturales.

El episodio de la vida de Aristóteles que siguió en forma inmediata a esta estadía en la Tróade es menos conocido. Es probable que el filósofo se haya visto obligado a abandonar Aso cuando Hermias fue crucificado, luego de

ser entregado a los persas. Desde Aso, Aristóteles se habría dirigido a Mitilene y luego a la isla de Lesbos, donde habría realizado, con la ayuda de Teofrasto, numerosas investigaciones científicas. Sin duda, en este momento se casa con su primera mujer, Pitíade, pariente de Hermias. En el 342/343, lo llama Filipo, rey de Macedonia, para confiarle la educación de su hijo Alejandro, que tenía entonces catorce años. Las razones de la elección de Filipo son bastante misteriosas. Aristóteles, que en esa época andaba por los cuarenta años, todavía no había fundado su escuela, pero gozaba de cierta celebridad. Además, los lazos que la familia de Aristóteles tenía con la corte de Macedonia influyeron sin duda en la elección, como también el hecho de que Aristóteles hubiera sido alumno de la Academia de Platón, escuela que entonces tenía fama de amparar numerosas investigaciones consagradas a la ciencia del gobierno. Diógenes Laercio precisa que Aristóteles le habría pedido a Filipo que reconstruyera su ciudad natal de Estagira, destruida algunos años antes, y que su deseo fue satisfecho (V, 4).

Resulta difícil saber en qué consistió esa relación entre el preceptor y el alumno y qué influencia pudo ejercer Aristóteles sobre Alejandro en el curso de los siete u ocho años que pasó a su lado. ¿Aristóteles sabía algo de la ambición de Alejandro? En la lista de las obras de Aristóteles, figura el título *Alejandro* o *sobre las colonias*. Pero también parece que, después de la llegada de Alejandro al trono, Aristóteles no mantuvo mucha relación con su antiguo discípulo. Con seguridad, un hecho grave contribuyó al deterioro del vínculo. Calístenes, un pariente de Aristóteles, que se había hecho amigo de Alejandro y lo acompañó a Persia como historiógrafo, fue condenado a muerte en el 327, bajo pretexto de traición. De hecho, la única culpa que parece haber tenido Calístenes fue haberse opuesto a la pompa de déspota oriental que Alejandro quería imponer a sus súbditos griegos. Quizás Alejandro sospechaba que Aristóteles estaba enredado en un pretendido complot urdido por Calístenes. Por otra parte, sin anticiparnos demasiado a la exposición de las teorías políticas de Aristóteles, se puede decir ya que es muy improbable que Aristóteles haya experimentado la menor simpatía por el régimen despótico de Alejandro. En efecto, es necesario recordar que, en los años que vieron pasar el reinado de Filipo y el de Alejandro, el reino de Macedonia despojó progresivamente de su independencia a las pequeñas ciudades-estado, antes de asegurar la dominación del imperio macedónico sobre el conjunto del mundo griego. El cosmopolitismo del imperio de Alejandro, que quería unir a griegos y no griegos, y la declinación de la ciudad-estado que traería aparejada el dominio macedónico, chocaban, por cierto, con las ideas políticas de Aristóteles. Así, en una obra hoy perdida, *Alejandro* o *sobre las colonias*, Aristóteles habría explicado que una diferencia

de naturaleza separa a los griegos, destinados a vivir libres dentro de verdaderas instituciones políticas, de los bárbaros, condenados al despotismo o a la servidumbre.

En la *Vida de Alejandro Magno*, Plutarco consagra numerosas páginas a describir lo que Alejandro aprendió de Aristóteles; menciona, en particular, que Aristóteles había hecho una edición de la *Ilíada* de Homero —llamada "edición de la cajita" en razón del cofre que la contenía— que Alejandro llevaba consigo y que colocaba siempre bajo la almohada, junto con la espada (8, 2). Con excepción de este "espejo de los príncipes", parece que de hecho Aristóteles ejerció una influencia desdeñable sobre Alejandro. De todos modos, no sabemos, por así decirlo, nada de lo que fue, durante siete u ocho años, la vida casi en común de estos dos hombres. La anécdota que atribuye a Alejandro, hasta su muerte, seguir mandando a Aristóteles especímenes raros de animales o de plantas, procedentes de Persia o de la India, resulta en sumo grado dudosa. Cuando Aristóteles cita a sus fuentes en materia de informaciones biológicas, se refiere de hecho a una generación anterior de viajeros (sobre todo a Ctesias, que fue el médico griego de Artajerjes, rey de Persia y hermano mayor de Ciro). Además, si le hubiera mandado especímenes, esto hubiera durado los pocos años que transcurrieron entre el momento en que Alejandro empezó a penetrar en la India y la época en que Aristóteles abandona definitivamente el Liceo.

En el curso de los diez años pasados en la corte de Macedonia, Aristóteles, después de la muerte de Pitíade, vuelve a casarse, con Herpílide, y tiene con ella un hijo, Nicómaco, al que dedicó la *Ética a Nicómaco*, y una hija. En el 336, cuando muere Filipo y Alejandro accede al trono, Aristóteles deja Macedonia. Un año más tarde, en el 335, estaba de regreso en Atenas, donde tenía condición de "meteco" o de "ciudadano residente", con las restricciones propias de esa situación: no podía adquirir bienes raíces ni desempeñar cargos políticos. Hacia el 335, funda su propia escuela, el Liceo, en un terreno comprado por un amigo. Es posible que Aristóteles haya asistido a la muerte de Espeusipo, sucesor directo de Platón, y a su reemplazo, en el 336, por Jenócrates, que era de su misma generación, para decidirse a romper institucionalmente con la Academia y crear una escuela rival. El Liceo era, en su origen, un santuario y un gimnasio, vecino al templo de Apolo Licio. Aristóteles adquirió el hábito de reunirse allí con sus alumnos, cosa que otros filósofos, por ejemplo Sócrates (cf. Platón, *Lisis*, 203 *b*) o incluso los sofistas (*Eutidemo*, 361 *a*), habían hecho antes que él. Aristóteles queda a la cabeza del Liceo durante más de doce años (del 325 al 323).

¿A qué podría deberse la voluntad de Aristóteles de fundar una escuela? Las investigaciones científicas que Aristóteles había emprendido, sobre todo en el campo de la biología y de la historia, y el vasto programa enciclopédico que debió concebir en época bastante temprana de su carrera necesitaban, por cierto, la presencia de colaboradores y de discípulos. Además, la especulación filosófica de Aristóteles se alimenta en su totalidad de interrogaciones, de objeciones y de ejemplos. Por último, su manera de proceder para dilucidar las cuestiones, al tomar en cuenta las diversas maneras de plantear los problemas y de formular objeciones, se nutre íntimamente de la relación de enseñanza. No disponemos de ninguna información segura relativa a la organización de los cursos ni a la enseñanza impartida en el Liceo, pero sabemos que allí se organizaban, con regularidad, conferencias públicas. La mayor parte de los cursos magistrales se basaban, sin duda, en trabajos de investigación realizados en común con los alumnos. Como el Liceo disponía, como todos los gimnasios, de un paseo (*perípatos*/περίπατος), la escuela de Aristóteles, desde la antigüedad, recibió el nombre de escuela peripatética (y los aristotélicos, de filósofos "peripatéticos", literalmente "paseantes"), probablemente en razón del hecho de que Aristóteles impartía al menos una parte de su enseñanza mientras se paseaba. Pero quedan sin respuesta numerosas preguntas: ¿los alumnos del Liceo seguían un programa, pagaban honorarios, cómo vivían en la escuela? Es probable que el Liceo haya sido en primera instancia más un centro de investigación y de formación que una escuela propiamente dicha. De hecho, sólo después de la muerte de Aristóteles, cuando Teofrasto asume la dirección del Liceo, éste adquiere propiedades y el carácter de asociación. Aun cuando el Liceo tuvo, sin duda, una organización menos rigurosa que la Academia, igualmente estuvo en condiciones de coordinar numerosas investigaciones en muchos campos del saber.

Aristóteles nunca llegó a ser ciudadano ateniense, a pesar de su notoriedad y del hecho de que había pasado más de la mitad de su vida activa en la ciudad. Por otra parte, aunque era un griego de Estagira y antiguo preceptor de Alejandro, no hay ninguna razón para pensar que alguna vez haya desempeñado en Atenas el papel de un representante más o menos oficial de los macedonios. De todos modos, conservaba muchos amigos macedonios e incluso nombró a Antípatro, el virrey de Macedonia en Grecia, como su ejecutor testamentario. Quizás esto baste para explicar que el nombre de Aristóteles, meteco en Atenas, haya quedado asociado, para la opinión pública, con el partido macedonio.

En el 323, cuando murió Alejandro, renacieron los sentimientos antimacedónicos en una Atenas por cierto nostálgica de su pasada autono-

mía. El partido nacional ateniense, que todavía dirigía Demóstenes, recuperó su vigor. Parece que Aristóteles se inquietó. En efecto, se lo consideraba miembro de una facción promacedónica. Con motivos fútiles, se le acusó de impiedad. Se le reprochaba un poema escrito veinte años antes, en ocasión de la muerte de Hermias, donde habría querido divinizar a su amigo. Como la condena era segura, Aristóteles prefirió abandonar Atenas, luego de dejar el Liceo a cargo de Teofrasto. Antes de la partida, habría declarado que no quería que los atenienses cometieran un segundo crimen contra la filosofía, luego del primero, que fue el proceso y la condena a muerte de Sócrates (Eliano, *Varia Historia* III, 36). Aristóteles se radicó, pues, en Eubea, en la ciudad de Calcis, de donde procedía su familia materna y que era la metrópolis de su ciudad natal de Estagira. Allí se instaló en una propiedad heredada de su madre y allí murió, a la edad de 62 años, un tanto aislado, en el otoño del 322. El suicidio de Demóstenes, en el mismo año, acabó con toda veleidad de resistencia al dominio macedonio sobre las ciudades griegas. En su vida adulta, Aristóteles fue testigo de la inevitable declinación de la ciudad independiente, en la que el filósofo veía la forma más acabada de la organización política; también fue testigo de la creciente dominación de la monarquía macedónica sobre Grecia y de la ampliación del mundo griego hasta los confines de la India.

De hecho, estas indicaciones biográficas aclaran bastante poco la personalidad humana y el temperamento filosófico de Aristóteles. La tradición biográfica antigua insiste en su elegancia: "Le gustaban las bellas vestiduras, dice Diógenes Laercio, y se afeitaba la barba" (V, 1); las anécdotas recuerdan también su preferencia por llevar sortijas y que usaba el pelo corto, cosa que estaría de moda en ese tiempo. Disponemos de algunos bustos que, se supone, representan a Aristóteles. Los rasgos son bellos y regulares, y nos puede impresionar la fuerza de su expresión. Siempre según la tradición biográfica, que es necesario citar con precaución, sus enemigos lo consideraban orgulloso y pedante; Diógenes Laercio, por su parte, señala que era un poco tartamudo. El testamento de Aristóteles, conservado por Diógenes Laercio (que habría consultado una compilación de testamentos de filósofos), muestra a un hombre deseoso de proveer para el futuro de sus hijos y sus esclavos. Aristóteles también toma allí disposiciones en favor de Herpílide, su segunda mujer, de quien recuerda la bondad con que lo ha tratado, pero expresa también los cálidos sentimientos que conservó por Pitíade, su primera mujer, cuando pide que sus cenizas, conforme a los deseos de ella, se coloquen junto con las suyas, en la misma tumba.

Los escritos de Aristóteles dan pocos elementos para intentar representarse los rasgos característicos de la personalidad humana del filósofo.

Aristóteles fue sin duda un notable orador, persuasivo y vigoroso. Parece que acordaba un gran valor a la amistad. Pero el fondo de su personalidad fue, con seguridad, la pasión por saber, el deseo de conocer y acrecentar el conocimiento humano, que se exaltan en las primeras líneas de la *Metafísica*: "Todos los hombres desean naturalmente saber". La actividad racional, en el sentido de una búsqueda intelectual, se concibe allí como la actividad más específicamente humana. Permite acceder a la forma más excelente de la felicidad humana, consistente en una vida de actividad filosófica y de especulación. Esta certeza, que emana de los escritos de Aristóteles, es también una de las tesis más poderosas de su filosofía. Guía, según parece, el conjunto de su carrera intelectual. El *Protréptico* o *Exhortación a la filosofía*, una de sus primeras obras, dice así: "La adquisición de la sabiduría es placentera. Todos los hombres son felices cuando filosofan y quieren pasar su tiempo en eso, dejando de lado todas las demás cosas" (fr. 52 Gigon = B 56 Düring, citado por Jámblico, *Protréptico*, 40. 20 - 41. 2). Aristóteles no entiende por actividad filosófica una forma de entusiasmo, ni tampoco una investigación realizada en diálogo consigo mismo, sino una búsqueda apasionada de la verdad, llevada a cabo en soledad o junto con otros, que permite realizar al máximo las potencialidades de la parte más noble del hombre, su capacidad racional y especulativa.

¿Cómo no contraponer la vida de Aristóteles a la de Platón? Uno es un aristócrata, ciudadano ateniense, el otro, un meteco griego instalado en Atenas. Uno, Platón, por cierto, hizo de la filosofía el principio de la vida política e intentó en vano conducir hacia la sabiduría a los dos tiranos de Siracusa, pero aún así vivió lo esencial de su existencia, si se exceptúa el intento siciliano, en la paz estudiosa de la Academia. En cuanto a Aristóteles, se le encargó en forma oficial de dirigir la educación de quien habría de convertirse en uno de los más extraños déspotas del mundo antiguo, un déspota cuyas realizaciones políticas estaban en oposición con lo que Aristóteles hubiera podido concebir o desear. La existencia de Aristóteles es, con seguridad, más movida que la de Platón, pero, con excepción de los últimos meses de exilio, Aristóteles fue, durante los diez años que precedieron a su muerte, el jefe de una escuela, al igual que Platón, y consagró su existencia a la observación, a la investigación y a la reflexión. Por último, una de las principales diferencias que separan a los dos más grandes filósofos de la antigüedad se relaciona con la suerte que corrieron sus escritos. Conocemos a Platón por su obra publicada, pero su enseñanza se perdió en gran parte. La obra de Aristóteles tuvo un destino contrario. En lo esencial, nos han llegado las notas que usaba Aristóteles en su enseñanza, mientras que la casi totalidad de su obra literaria, donde se expresaba su extraordinario

talento de escritor, desapareció, por así decirlo. Estos destinos divergentes merecen que se los presente en detalle.

2. Una obra bifronte con destino paradójico

La producción de Aristóteles fue considerable y muy diversificada. Según una antigua tradición, abarcaba numerosas obras o divisiones de obras, de las que sólo poseemos ciento sesenta y dos textos (de los que es necesario separar los apócrifos). El catálogo más completo de las obras de Aristóteles que se ha conservado, en el que figuran casi todos los títulos de los que disponemos, así como muchos otros que se han perdido, es una fragmento de las "tablas de materia" que habría establecido el erudito Andrónico, el primer editor de los textos de Aristóteles, en el siglo I a.C., para acompañar a su edición. La diversidad de temas tratados es inmensa: figuran allí, por ejemplo, obras tituladas *De la justicia*, *Sobre los poetas*, *Sobre la riqueza*, *Del alma*, *Sobre las especies y los géneros*, *Sobre las definiciones*, *Sobre los imanes*, *Sobre los vencedores olímpicos*, etcétera, todas desaparecidas. Al comparar la colección de las obras de Aristóteles que poseemos con este catálogo, se ve que las pérdidas son considerables y parecen corresponder, más bien, a los escritos anteriores al tiempo en que Aristóteles pasa a ser jefe del Liceo.

El azar de las transmisiones, por lo tanto, jugó en contra de la obra de Aristóteles. Sólo ha llegado hasta nosotros una pequeña parte (alrededor de un quinto) de sus numerosos escritos, luego de haber corrido suerte diversa. Esta parte restante, sin presentar, por cierto, una variedad parecida a la del catálogo recordado con anterioridad, da razón de todos modos de la extraordinaria diversidad de intereses de Aristóteles y nos permite imaginar lo que podría ser la riqueza de la obra original.

Se ha "recuperado" la obra de Aristóteles y la de Teofrasto en el siglo I a.C., dos siglos después de su composición. Según el relato de Estrabón (*Geografía* XIII, cap. 1, § 54: ed. Casaubon, p. 609), que retoma y completa Plutarco en la *Vida de Sila*, en el curso de la guerra contra Mitrídates, Sila "se apropió de la biblioteca de Apeliconte de Teos, donde se encontraban la mayor parte de las obras de Aristóteles y de Teofrasto, que el público todavía no conocía con exactitud. Se dice que, cuando esta biblioteca fue trasladada a Roma, el gramático Tiranión ordenó la mayor parte de las obras que la componían y que Andrónico de Rodas, a quien le proporcionó copias, las publicó y redactó las tablas que todavía hoy están en uso" (en *Vidas* VI, 26, 1-2). De hecho, Andrónico compondrá el catálogo de las obras de Aristóteles, redactará los resúmenes de muchos de los libros y procederá a

la edición de la obra tal como la conocemos en la actualidad. Es posible que a veces haya tenido la mano demasiado pesada y que corrigiera, desplazara o volviera a escribir ciertos textos, en lo que insertó glosas explicativas. Sobre todo, tuvo cuidado en agrupar los textos de que disponía, textos de épocas diferentes, según las grandes divisiones del saber indicadas por Aristóteles, es decir, la física, la ética, la política, la biología. Esto explica que la disposición de los escritos de Aristóteles en la edición de Andrónico, aun cuando se hubiera establecido a partir de indicaciones internas, sea un puro producto de la mano del editor y no pueda ser considerada fiel a la manera en que Aristóteles compuso su obra. El agrupamiento de los textos y los títulos atribuidos a esos agrupamientos son plausibles, pero nada permite pensar que reflejan la intención de Aristóteles.

En este sentido, el testimonio más claro es el título mismo de *Metafísica* que los editores de Aristóteles dieron a la compilación de textos que, en la edición de Andrónico, vienen "después" de las obras de física y tratan de temas más elevados —el prefijo *meta* puede significar tanto "después" (en el orden pedagógico de exposición) como "más allá" (en dignidad). Ahora bien, se ignora si Aristóteles es el verdadero autor de todos los textos que componen esta *Metafísica* y es dudoso que los haya concebido como piezas de un mismo conjunto. Por el contrario, es seguro que Aristóteles nunca emplea el término "metafísica" y que, para referirse a las cuestiones que abarca este tema, por más que les haya reconocido una unidad, se sirve sobre todo del título general de "filosofía primera". Pero la fuerza de la costumbre es tal que este término "metafísica", que, al menos en un principio, sirvió para precisar el lugar de la obra en la edición de referencia de Aristóteles, llegó a denominar al conjunto de temas de los que tratan los textos reagrupados bajo ese título (y que tradicionalmente se consideran situados "más allá" de los objetos del mundo físico). Otro ejemplo es título de *Organon* dado al conjunto de los escritos lógicos de Aristóteles. Nada indica que Aristóteles haya concebido esos tratados como si formaran un conjunto unificado. Por último, la primera parte del *Organon*, o tratado de las *Categorías*, en que se estudian, entre otras cosas, los principales sentidos de la "substancia", podría igualmente considerarse como una obra correspondiente en parte a la filosofía primera.

¿Qué pasó durante los tres siglos que separan a la muerte de Aristóteles de la edición de Andrónico? Los autores antiguos no se extendieron en esta cuestión y he aquí, en pocas palabras, la historia recordada con mayor frecuencia. Teofrasto, sucesor de Aristóteles en la dirección del Liceo, y luego Neleo de Escepsis, habrían heredado la biblioteca de Aristóteles, donde estaban sus manuscritos. Después de la muerte de Neleo, sus herederos, por

temor a la avidez de los príncipes atálidas de Pérgamo, que buscaban por todas partes libros para sus bibliotecas, celosos de su posesión, conservaron ocultas en una cueva todas las obras del maestro. Estas obras quedaron allí hasta que, unos cien años más tarde, el personaje del que habla Plutarco, Apeliconte de Teos, capitán a sueldo de Mitrídates, las trajo de vuelta a Atenas y se apresuró a mandar hacer copias y establecer una edición, pero sin dedicar un cuidado real a la corrección de los pasajes alterados. Se conoce la continuación de la historia. Sila lleva a Roma la biblioteca de Apeliconte y hace que Andrónico edite los textos de Aristóteles. Esta es, de hecho, la única cosa segura de este relato: Andrónico de Rodas, décimo primer escolarca del Liceo desde su fundación, estableció, en el siglo I a.C., una edición decorosa de las obras de Aristóteles. En lo que respecta a las demás indicaciones relativas a la transmisión de las obras de Aristóteles, todas son más o menos dudosas.

El relato de la desaparición temporal de los manuscritos de Aristóteles explicaría, si fuera comprobado, que "los antiguos peripatéticos fueron por cierto hombres cultivados y eruditos, pero sólo conocieron, y esto de manera defectuosa, apenas un pequeño número de los escritos de Aristóteles y de Teofrasto" (Plutarco, *Vida de Sila*, en *Vidas* VI, 26, 3). Ahora bien, ningún especialista de hoy acuerda la menor credibilidad a este relato, del que se puede pensar, con toda probabilidad, que fue forjado en gran parte por Andrónico, para magnificar, sin duda, su trabajo de editor. En efecto, en caso contrario, sería necesario dar crédito a la observación de Plutarco, en el sentido de que los escritos de Aristóteles permanecieron casi ignorados, incluso para los discípulos del Liceo; del mismo modo, sería necesario admitir que ninguna copia de Aristóteles estuvo a disposición de los alumnos del Liceo y de sus filiales (la de Rodas, por ejemplo, la escuela de Eudemo) entre la muerte de Teofrasto y el siglo I a.C. Esto es inverosímil. Además, hay razones para creer que la biblioteca de Alejandría dispuso de una copia de los escritos de Aristóteles. Es probable que no todos los escritos tuvieran difusión, pero tampoco fueron ignorados. De hecho, la única indicación plausible que se puede deducir del relato del que Plutarco se hace eco es que los escritos de Aristóteles no publicados mientras él vivía sólo eran conocidos por los alumnos del Liceo y por los eruditos. Por lo tanto, es exacto decir, en este sentido, que la edición de Andrónico permitió, varios siglos después de que fueran redactados, llevar a conocimiento del público, en forma sistemática, los tratados esotéricos de Aristóteles.

El caso de la obra de Aristóteles es bastante singular, porque nos fue transmitida bajo una forma que no es la que su autor le había dado. Pero aún así, es necesario subrayar que esta obra, que nos ha llegado en condiciones

bastante excepcionales, no es la que Aristóteles habría querido difundir entre el público de su época. Esto entraña una consecuencia importante que es necesario tener siempre presente. La personalidad filosófica que se desprende de la obra esotérica de Aristóteles publicada en el siglo I no es la que conoció el público de los siglos IV y III, contemporáneo del filósofo. E incluso en el momento de la edición de Andrónico, se trata de un Aristóteles diferente del que hoy nos es familiar, apreciado por el público cultivado, un Aristóteles autor de diálogos compuestos a la manera platónica y de una gran belleza literaria.

En efecto, la obra de Aristóteles se compone de dos partes distintas. Una primera parte, llamada esotérica, la que editó Andrónico, está integrada por lo que se denomina los "tratados", textos filosóficos o científicos, redactados casi siempre de manera abrupta y a menudo abreviada, a la manera de notas que Aristóteles hubiera tomado para sí mismo, con la finalidad de usarlas en una discusión o en la enseñanza, sin un real cuidado por la elegancia literaria. Estos tratados, o lecciones destinadas a un auditorio de alumnos, se llaman, por esta razón, escritos "acroamáticos" —o escritos que han sido objeto de una enseñanza oral. Así, la expresión *Physiqué akroasis*, que sirve para designar a la famosa obra de Aristóteles, la *Física*, significa "lección sobre la naturaleza". Los alumnos del Liceo poseían, sin duda, copias de estas notas de curso o trabajos de la escuela, difundidos en el seno del círculo aristotélico. El hecho de que esta obra esotérica no se hubiera publicado y que los tratados que la componían circularan sobre todo en el interior del Liceo permitió, valga la paradoja, preservar mejor su integridad. Aún así, incluso esta difusión protegida no impidió que se perdiera una parte relativamente importante de los tratados acroamáticos de Aristóteles (los escritos documentarios, de carácter hipomnemático, que servían para la redacción de notas), como también tratados técnicos. Es posible que la naturaleza misma de estos tratados de Aristóteles, compuestos de estratos distintos y a veces con la contribución de un discípulo o un colega, haya disipado los últimos escrúpulos de los editores de Aristóteles (Andrónico y quienes lo siguieron) cuando intervenían en los textos transmitidos.

El estilo conciso y a veces elíptico de los textos de Aristóteles de los que disponemos se explica, pues, por el hecho de que se trataría de notas o de ayuda memoria. Suele faltar ilación en medio del tema, se deben reconstruir los nexos y el ritmo es abrupto. ¿Se deben atribuir estas particularidades de estilo al carácter mismo de la escritura privada, destinada a sí mismo, que presenta con frecuencia abreviaturas y resúmenes? ¿O bien definen el estilo científico propio de Aristóteles? Incluso en los pasajes que parecen mejor escritos, se reitera una búsqueda comparable de economía y de precisión.

Por lo demás, Diógenes Laercio señala que, en opinión de Aristóteles, el estilo filosófico del que se servía Platón, el estilo dialogado, estaba a mitad de camino entre la poesía y la prosa (III, 37) y Aristóteles mismo insiste en el hecho de que ninguna demostración procede por interrogación (*Segundos Analíticos* XI, 77 *a* 32-35). ¿Es esto un indicio de que Aristóteles consideraba al diálogo platónico, donde se interroga a un interlocutor, como inapropiado para la filosofía?

Ya que no tienen ni la elegancia ni la unidad de movimiento de los textos platónicos, los tratados de Aristóteles no presentan, por lo tanto, un carácter rapsódico. Por cierto, los argumentos son densos, pero la línea que siguen es perfectamente neta y los textos proporcionan, en la mayor parte de los casos, un tratamiento notablemente coherente de las cuestiones que abordan. Es cierto, sin embargo, que ciertos desarrollos, objeciones o digresiones parecen agregados con posterioridad. El carácter a veces un poco redundante y casi demasiado pedagógico de la exposición tendría explicación, según parece, a los ojos de ciertos historiadores, por el hecho de que el contenido de los tratados no sería obra de Aristóteles solo, sino también de un alumno aplicado que asistiría a sus cursos. Tal hipótesis parece admisible en algunos casos, pero la coherencia del texto del que disponemos la vuelve en general poco plausible; por el contrario, es posible que los agregados sean obra de Aristóteles o de alguno de sus discípulos, antes de ser integrados en el texto que nos ha llegado. El estilo filosófico de Aristóteles exige mucho del lector. A él le corresponde restituir los argumentos completos, reconstruir las objeciones a las que se supone que responden ciertos argumentos o digresiones, diferenciar también la índole de argumentos yuxtapuestos: algunos de estos argumentos no son más que ilustraciones, mientras que otros son justificaciones, y Aristóteles rara vez se toma la molestia de indicar esas diferencias.

Una vez más, la casi totalidad de la obra de Aristóteles que llegó hasta nosotros es de este tipo. Pero se estima que el conjunto que forman sus escritos representa apenas la quinta parte de lo que sería la obra completa de Aristóteles. La otra parte de su obra, de un considerable volumen, consistía en esencia, como se ha dicho, en composiciones literarias. Esta obra sólo ha sobrevivido en forma de "fragmentos" o de citas extraídas de autores antiguos. Se puede explicar una desaparición tan masiva al recordar que estos escritos, publicados en su mayoría en vida de Aristóteles, conocieron la desdichada suerte de los trabajos de gran difusión en la antigüedad: existencia de copias inexactas y parciales, originales destruidos, luego desaparición progresiva en las vicisitudes de la transmisión. En el caso de Aristóteles, también es posible que, una vez "recuperada" la obra no exotérica, no se

cuidara de volver a copiar los otros escritos publicados (que Cicerón leía, en el siglo I a.C., y que Jámblico, en el siglo III d.C., transcribió una vez más).

Dado el estado del corpus, nos es imposible tener un conocimiento preciso de esta obra exotérica, pero los autores antiguos elogian su belleza literaria. Cicerón compara la elocuencia de Aristóteles con un río de oro (*flumen aureum*: Ross fr. 20 A = *Lúculo* III, 8, 119), mientras que Quintiliano evoca la "gracia" y la "dulzura" de su estilo. Estas obras, cuyo renombre fue tan grande en la antigüedad, eran escritos no técnicos y en gran medida accesibles. El calificativo de "exotéricos" proviene del hecho de que se trataba de escritos que "pertenecen al dominio común" o "que circulan" (para traducir las diferentes expresiones que con que Aristóteles designa a estas obras); estaban destinadas, principalmente, a un público exterior al círculo del auditorio del Liceo.

En la obra de Aristóteles se encuentran algunas alusiones dispersas a la doble naturaleza de sus escritos. Así, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles señala que "se trata también del alma en las discusiones exotéricas, que ciertos puntos se estudian allí de manera interesante y que debemos sacar provecho de ellas" (I, 13, 1102 *a* 18-28). En este contexto, la expresión misma de "discusiones exotéricas" (*logoi exoterikoi*/λόγοι ἐξωτερικοί) resulta difícil de interpretar; puede designar, por cierto, a las discusiones de las que Aristóteles no es autor, pero es más verosímil que remita a una exposición sobre el alma humana accesible a un público más amplio que el del círculo de los discípulos de Aristóteles, quizás a esa obra literaria titulada *Del alma o Eudemo*, que aparecía en las listas antiguas de obras de Aristóteles. Cuando Aristóteles indica que una cuestión se aborda en este tipo de obras, se refiere sobre todo, según parece, a una manera diferente de hablar de ella, digamos menos técnica o menos especializada que en los tratados, pero nada indica, una vez más, que haya concebido esa forma como más verdadera o más adecuada que la otra. Estos escritos no son "exotéricos" por su contenido (no tratan necesariamente de temas más simples o más accesibles), sino más bien por su forma, más persuasiva o dialéctica que demostrativa o científica. Se componían sobre todo de diálogos y parece que consistían, por una parte, en conversaciones libres y, por otra, en exposiciones oratorias donde, después de un prólogo dialogado, uno de los personajes desarrollaba el pensamiento del autor. En el libro V del *De los fines*, Cicerón describe así la diferencia entre los dos tipos de textos que redactó Aristóteles: "Los unos escritos para el público y que llamaban exotéricos, los otros más profundos y en estado de notas de curso; parece que no siempre decían lo mismo; pero en el fondo, al menos los que he

nombrado, no difieren de ninguna manera entre sí ni están en desacuerdo consigo mismo" (12).

De todos modos, en la medida en que sólo conocemos las obras exotéricas de Aristóteles por fragmentos o por citas de otros autores, resulta particularmente difícil hacerse una idea confiable de las concepciones que exponía en ellas Aristóteles. Sabemos, por ejemplo, que Aristóteles escribió un *Protréptico* o *Exhortación a la filosofía*, porque este título figura en los catálogos antiguos, y que el *Protréptico* de Jámblico, autor del siglo III d.C., deriva de él y lo usa en abundantes citas. Sabemos también que Cicerón conocía este *Protréptico*, al que imita en su *Hortensio* (obra hoy perdida y que Ambrosio había hecho leer a Agustín). Ahora bien, el examen atento de la obra de Jámblico sólo permite una reconstrucción parcial del texto originario de Aristóteles, empresa tanto más difícil por cuanto no disponemos ya de la imitación de Cicerón. Así, toda tentativa de reconstituir a partir de estos pocos fragmentos de informaciones la ideas y, aún más, el estilo de Aristóteles debe llevarse a cabo con las mayores precauciones.

3. El corpus aristotélico: autenticidad y cronología

La obra de Aristóteles de la que disponemos se relaciona con la totalidad de las ciencias conocidas en la antigüedad. Refleja la distinción, establecida por el mismo Aristóteles, entre las ciencias teóricas (que tienen por objeto el conocimiento según sus diferentes géneros: matemáticas, física, teología o filosofía primera), las ciencias prácticas cuyo fin es la acción (ética y política) y las ciencias "poéticas", que estudian el conjunto de los saberes productivos, del que son parte la poética (en el sentido estricto de arte de la composición) y la retórica.

Es habitual que se aísle, en el seno de la obra aristotélica conservada (es decir, una vez más, los tratados), el conjunto de las obras lógicas, designado con el nombre de *Organon* (literalmente, "útil, instrumento"). Este conjunto comprende las *Categorías*, *De la interpretación* (sobre los juicios), los *Primeros Analíticos* (sobre el silogismo), los *Segundos Analíticos* (sobre la demostración), los *Tópicos* (sobre los modos de discusión) y las *Refutaciones sofísticas* (es probable que estas dos últimas obras fueran anteriores a los *Analíticos*). A este conjunto se le deben agregar también la *Retórica* y la *Poética*.

Por otra parte, numerosos escritos de Aristóteles se consagran a cuestiones de física, entendida, en el sentido griego del término, como estudio de la naturaleza (o estudio del origen, del desarrollo y de las características de todas las realidades sensibles). Estas obras son los ocho libros que forman el con-

junto titulado *Física* (cuyas partes más antiguas parecen ser los libros I, II, VII y VIII), *Del cielo*, un texto sin duda bastante temprano, *La generación y la corrupción* y los *Meteorológicos* (o estudio de los cuerpos celestes).

La colección de obras biológicas de Aristóteles es también considerable. Se compone, en particular, de: *Historia de los animales*, *Las partes de los animales*, *La marcha de los animales*, *La generación de los animales*, etcétera, así como del tratado *Del alma*, que expone lo esencial de la psicología aristotélica. Este grupo abarca también opúsculos como *La sensación y lo sensible*, *Memoria y reminiscencia*, *Sueño*, *Sueños*, *Adivinación por los sueños*, *Longitud y brevedad de la vida*, etcétera.

Los textos de Aristóteles agrupados bajo el título de *Metafísica* representan la casi totalidad de los escritos dedicados a la filosofía primera, entendida como ontología o teología. Es una obra en doce libros, designados con las mayúsculas griegas, a los que se agregan un libro a, especie de introducción, quizás obra de Pasicles, sobrino de Eudemo, y un libro D, que se presenta como un vocabulario filosófico. Los libros H, Z y Q forman en conjunto un tratado sobre la substancia. El libro K, que probablemente no es auténtico, es una especie de cuaderno de estudiante. En cuanto al libro L, constituye por sí solo un tratado filosófico de gran trascendencia.

Un último conjunto se compone con las obras de Aristóteles relacionadas con la filosofía práctica o relativas al dominio de la acción humana, como la ética y la política: la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* (considerada por largo tiempo como el texto más temprano y el más próximo a la época platónica, hipótesis hoy controvertida) y la *Política*. Los libros VII y VIII de esta última obra contienen la teoría del Estado tal como lo deseaba Aristóteles; los libros I, II y III tienen la función de una introducción general, mientras que los libros IV, V y VI presentan investigaciones políticas positivas, realizadas a partir de una vasta indagación histórica. Durante mucho tiempo, se pensó que estos libros databan de la última época de Aristóteles, en la que se le había pedido que describiera las constituciones de un centenar de ciudades, pero es posible que Aristóteles haya emprendido mucho antes esta gigantesca investigación consagrada a las constituciones (sólo la primera de ellas, la *Constitución de Atenas*, ha llegado hasta nosotros).

La cuestión de la autenticidad de los escritos de Aristóteles está estrechamente ligada con la de la cronología de su obra y con la interpretación de los diferentes estilos que presenta. El ordenamiento del corpus aristotélico, que, en los editores del siglo I, se correspondía sobre todo con fines didácticos, así como los comentarios escolares redactados en la misma época en los mundos griego, bizantino, islámico, y, por último, la obra de exégesis que se

desarrolla en el curso de la edad media latina, contribuyeron a dar del aristotelismo la imagen de una filosofía sistemática. En la obra de Aristóteles, presentada de modo de salvaguardar una gran unidad de inspiración y de pensamiento, las mismas tesis se encuentran expuestas de idéntica manera.

Una primera consecuencia de tal actitud ha sido la tendencia a excluir del corpus aristotélico numerosos textos que presentaban tesis diferentes de las que se consideraban propias del canon aristotélico o que presentaban esas tesis de una manera no habitual. La colección de escritos (o más bien fragmentos) exotéricos fue la víctima principal de esta manera de actuar. En opinión de su primer editor, Valentin Rose (que las publica en 1870 para la Academia de Berlín, luego en 1886, en una versión más completa, para la editorial Teubner), estos escritos eran todos de autoría dudosa. Pero otros textos filosóficamente importantes, como las *Categorías* y la *Ética a Eudemo*, también fueron rechazadas del corpus por la misma razón.

Ahora bien, la obra aristotélica que nos ha llegado supone una real dimensión de investigaciones. Son numerosos los textos que presentan un carácter aporético o desarrollan exposiciones simplemente persuasivas y no demostrativas. Por otra parte, el hecho de considerar a Aristóteles como un filósofo cuyo pensamiento haya podido experimentar influencias diversas y expresarse en forma diferente según las épocas o los problemas analizados no obliga, por eso, a rechazar fuera de la obra estrictamente aristotélica a los textos considerados como más problemáticos o menos ortodoxos. En la actualidad, la autenticidad de los escritos exotéricos está ampliamente aceptada, como también la de muchos textos que, hasta hace muy poco tiempo, se tenían por dudosos. Por el contrario, el tratado de los *Mecánicos*, los *Meteorológicos* IV, ciertos libros de la *Historia de los animales* (sobre todo el libro X; en contraposición, muchos autores defienden hoy la autenticidad de los libros VIII y IX), así como el libro K de la *Metafísica*, se consideran de autenticidad dudosa. La autenticidad de la *Gran Moral* sigue siendo, todavía hoy, una cuestión controvertida. En cuanto a los *Problemas*, son textos apócrifos que se han deslizado en la colección de las obras de Aristóteles y es probable que sean producto de los alumnos de la Escuela. Con todo, incluso si ciertos textos, tales como la *Historia de los animales*, no son trabajo personal de Aristóteles, este hecho no impide que estas obras fueran el fruto de investigaciones empíricas, sin duda llevadas a cabo en forma simultánea por varios colaboradores, en las que Aristóteles haya podido desempeñar un papel importante en la definición del proyecto de conjunto y en la de su método.

La interpretación menos dogmática de la obra de Aristóteles que prevalece desde hace un siglo ha posibilitado, también, un conjunto de hipótesis relativas a la evolución y a la transformación internas de su filosofía. En particular en este punto, la edición de la *Metafísica* que realizó, en 1912, el historiador y filólogo Werner Jaeger y, sobre todo, la publicación, en 1923, de su obra sobre Aristóteles (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*) modificaron por completo la manera de concebir los estudios aristotélicos. La obra de Jaeger dio por tierra con la imagen de un Aristóteles sistemático y dogmático, cuyos escritos formaban un bloque monolítico, y propuso concebir el pensamiento aristotélico como un proceso de desarrollo continuo. En ausencia de criterios exteriores para establecer fechas, la tentativa de Jaeger sólo se basaba en la tesis de que el pensamiento aristotélico tuvo una evolución constante, a partir de la obra exotérica de los diálogos hasta los tratados esotéricos. Se dispuso así, por primera vez, de una hipótesis general sobre el modo de establecer una correspondencia entre la secuencia de la vida de Aristóteles, el tipo de escritos que redactó en cada una de esas circunstancias y la orientación filosófica dominante que allí se expresa. En la medida en que la unidad del corpus aristotélico, tal como se lo editó en el siglo I, se considere artificial, los libros de Aristóteles y, a veces, las partes de un mismo libro que presentan dificultades o incompatibilidades internas pueden atribuirse así a épocas cronológicamente distintas de la carrera del filósofo, en lugar de ser rechazadas como corruptas. Como se consideraban irreductibles las contradicciones inherentes a la obra de Aristóteles, la perspectiva de estudio de Jaeger parecía representar un importante recurso para su solución.

Jaeger divide la obra de Aristóteles en tres períodos. La primera corresponde a los veinte años de permanencia en la Academia (donde Aristóteles defendería un platonismo un tanto crítico, cuyos indicios se encuentran en el *Eudemo* y el *Protréptico*). El segundo período corresponde a los viajes y la estadía en Aso, en Mitilene y en la corte de Macedonia. Es la época de una fuerte crisis intelectual, en cuyo transcurso Aristóteles rompe con el platonismo. Aristóteles habría comenzado entonces a consagrarse, casi con exclusividad, a cuestiones metafísicas y epistemológicas, y habría concebido sus doctrinas fundamentales, que son la teoría de la substancia y la de las cuatro causas. Según Jaeger, la ruptura con la filosofía platónica era completa cuando Aristóteles regresa a Atenas y funda allí el Liceo. Esta ruptura coincide con el momento en que Aristóteles deja de lado las cuestiones metafísicas para dedicarse, sobre todo, a la organización de investigaciones empíricas y a la composición de notables compilaciones de informaciones relativas a la biología, las constituciones y la historia.

No es necesario decir que esta hipótesis, relativa a la evolución de Aristóteles (que tuvo, se debe insistir en este punto, el mérito de proponer por primera vez una interpretación —el abandono del platonismo y el desarrollo del empirismo— que permitía volver coherente, sin desmedro de su diversidad, al conjunto de la obra aristotélica), fue luego criticada, enmendada y a veces trastrocada. El historiador y filósofo alemán Ingemar Düring (en su *Aristoteles*, Heidelberg, 1966) mostró también que la hipótesis de interpretación opuesta era también verosímil. Aristóteles pudo querer separarse muy pronto del platonismo para encontrar su propia vía, antes de volver, después de la muerte de su maestro, a concepciones más platonizantes. Es cierto que muchos trabajos, llevados a cabo en el curso de los últimos decenios, muestran que la influencia platónica persiste en el conjunto de la obra de Aristóteles mucho después del momento del regreso a Atenas. Ciertos textos, que es probable que fueran escritos en el curso del período del Liceo, atestiguan, en efecto, la presencia de temáticas todavía influidas por el platonismo, como la concepción de un alma, al menos en parte, eterna y la idea de que existen, en un mundo inteligible, Formas separadas del mundo sensible. Por otra parte, Düring también estableció que Aristóteles emprendió investigaciones concretas mucho antes de su regreso a Atenas y que no dejó de ocuparse, durante todo el período de sus viajes, de investigaciones empíricas. La prueba de que este tipo de investigaciones corresponden a una preocupación constante del filósofo proviene del hecho de que una parte importante de las informaciones empíricas que Aristóteles consigna en sus escritos fue recogida en las regiones que visitó y, con seguridad, se compilaron antes de la creación del Liceo. Por último, por más concretas que sean, esas investigaciones se realizaron, con seguridad, de conformidad con consideraciones teóricas, cosa que introduciría matices en la idea de una separación abrupta entre la orientación teórica y la orientación empírica de la obra de Aristóteles.

El éxito que tuvo la hipótesis de Jaeger correspondía también al hecho de que permitía resolver ciertas cuestiones suscitadas por la doble naturaleza de las obras de Aristóteles. En primer término, ¿cómo se justifica la separación entre dos tipos de escritura tan diferentes? Luego, ¿a qué intención podría corresponder, en Aristóteles, la redacción de escritos exotéricos y para el "gran público"? Por último, ¿la separación entre estos dos tipos de escritura corresponde a una solución de continuidad entre los períodos de la vida de Aristóteles o, por el contrario, estos dos tipos de escritura se practicaron en forma simultánea y se mantuvieron a todo lo largo de su carrera filosófica? Recordemos que la respuesta de Jaeger, dominante durante muchos decenios, tendía a reunir la composición de la obra exotérica al primer

período de la carrera filosófica de Aristóteles (la permanencia en la Academia y los años de los viajes) y a interpretarla como emanada de su platonismo inicial, previo a una lenta emancipación personal y teórica que, a favor de una ruptura con el platonismo, habría de llevar al primer plano a intereses científicos diferentes. Una de las objeciones que suscita esta tesis es que los primeros escritos de Aristóteles han llegado hasta nosotros de manera demasiado fragmentaria, como para que sea posible reconstituir las concepciones filosóficas propias de su juventud. Por otra parte, nada nos indica que las tesis expresadas en los fragmentos de que disponemos sean tesis de Aristóteles y no tesis que él citaba para refutarlas. Además, cuando se cree encontrar en los textos de Aristóteles una alusión a una obra exotérica, esta alusión no permite deducir que esa obra sea anterior a la fecha de redacción del texto donde aparece citada; nada impide, en efecto, que esa referencia haya sido agregada con posterioridad por Aristóteles o por alguno de sus discípulos. Por último, la objeción esencial sigue siendo que si se atribuye una fecha a los textos exotéricos en función del platonismo al que, según se considera, sirven de ilustración, la circularidad se hace evidente: por definición, todo texto de inspiración platónica emanará del primer estado del pensamiento de Aristóteles. Ahora bien, la idea de un quiebre cronológico de las obras de Aristóteles según su estilo, en el que la obra exotérica habría precedido a la obra científica, no resiste un examen atento de los textos. Lo mostraremos brevemente, al tratar de dos obras que hemos tenido ocasión de mencionar y de las que sólo quedan fragmentos.

El *Eudemo* fue escrito por Aristóteles en honor de su amigo, después de la muerte de éste. El tema central del diálogo es que el alma es eterna y que la vida que viven los muertos es mejor. Aristóteles critica allí, en particular, la tesis del alma como armonía, según la cual el alma es una armonía de las tensiones y las cualidades constitutivas del cuerpo, tesis examinada con detalle en el *Fedón* de Platón (92 *a* – 95 *a*). Aristóteles se propone mostrar, a favor de esta crítica, que el verdadero estado del alma consiste en estar separada del cuerpo y que el alma está dotada de una facultad contemplativa (fr. 59 Gigon = fr. 7 Ross: Filopón, *in De Anima* 141, 22). Por cierto, estas dos tesis se oponen a las que Aristóteles desarrolla en el notable tratado *Del alma*, donde se encuentra lo esencial de la psicología aristotélica. Pero esta observación no supone ninguna conclusión segura. Los textos del *Eudemo*, demasiado fragmentarios, no nos permiten saber cuáles eran, en ese momento, las concepciones ontológicas y epistemológicas de Aristóteles, ni tampoco, sobre todo, en qué medida esas concepciones eran platónicas —el género literario de la consolación, al que pertenece el *Eudemo*, determinaba con rigidez el contenido del texto y la manera en que se lo exponía. La otra

pieza documental consiste en un testimonio de Simplicio (fragmento 8 del comentario a *Del alma*), según el cual Aristóteles consideraría al alma como una forma. Aun cuando resulta difícil, en este contexto, saber qué significa el término "forma", es probable, no obstante, que el empleo de este término no corresponda a una definición platónica; esta incertidumbre vuelve dificultoso saber si Aristóteles se mantuvo fiel, en el *Eudemo*, a la concepción platónica del alma y esto tanto más por cuanto Platón no considera al alma como una forma. Según el testimonio de Cicerón, Aristóteles habría declarado, en una obra titulada *Sobre la filosofía*, que la contemplación y el conocimiento son las actividades humanas más elevadas. Ahora bien, parece cosa establecida que *Sobre la filosofía* se refiere a la doctrina platónica de las Formas tanto como el *Eudemo*, aun cuando Aristóteles parece dispuesto, todavía, a utilizar expresiones y metáforas que provienen de la filosofía de Platón. De todos modos, es poco probable que Aristóteles haya adoptado alguna vez sin reservas la teoría de las Formas. Por el contrario, Plutarco y Proclo informan que el texto *Sobre la filosofía* contenía una violenta refutación de esta teoría. Alejandro de Afrodisia nos dice que éste también era el caso del tratado *Sobre las Formas*, atribuido a Aristóteles (además, en un texto más tardío, como *Metafísica* A, se encuentra una refutación comparable).

El carácter excesivo de las hipótesis de Jaeger muestra bien las dificultades que afronta toda tentativa de presentar e interpretar la obra de Aristóteles en su conjunto. A diferencia del caso de Platón, no disponemos de una cronología de las obras de Aristóteles que pueda establecerse en forma independiente de la interpretación de su contenido. La razón esencial de esto es que, al no haber sido compuestos los textos de Aristóteles en forma unificada y en un momento preciso, ninguna característica estilística puede ser significativa. Mucho menos es posible confiar en las raras alusiones históricas ni en las referencias internas incluidas en la obra, porque pueden ser fruto de retoques posteriores. Por lo tanto, sigue siendo difícil en general atribuir una fecha a un pasaje de Aristóteles, sin basarse en primera instancia en su sentido y, en cierto modo, en la idea preconcebida que el comentarista tenga de la evolución de Aristóteles. Esta modalidad queda encerrada en un círculo que el intérprete de Aristóteles, como lo señalaba ya Jaeger, debe asumir. Esa constatación incitó a muchos historiadores, en los últimos años, a reaccionar con vigor contra el hecho de abordar la obra de Aristóteles en forma genética. Algunos llegan incluso a sugerir que sería necesario dejar a un lado toda cuestión de evolución o de cronología. Esta posición es extrema. Los estudios de cronología pueden aportar algunas informaciones reales, aunque fueran limitadas. Permiten determinar, por ejem-

plo, el orden relativo de los libros que tratan de un mismo tema o de un mismo conjunto de problemas; de igual modo, permiten tener cierta certeza sobre la anterioridad relativa de ciertos textos. Por ejemplo, se acepta, como opinión casi generalizada, que, en la obra lógica de Aristóteles, los *Tópicos* (donde se ignora a la teoría del silogismo) preceden a los *Primeros Analíticos* y los *Segundos Analíticos* (donde se elabora esa misma teoría) y que el tratado *Del Cielo* precede a la *Física* VIII. Pero sigue siendo imposible tener una idea muy neta de la evolución de Aristóteles, dado que es probable que éste se haya interesado en el mismo momento por objetos de reflexión heterogéneos y que haya practicado estilos de escritura diferentes. La crítica tendería hoy a reconocer que Aristóteles trabajaba en forma simultánea sobre numerosos temas y que, salvo en casos muy precisos, esos temas podían tratarse, en obras compuestas en la misma época, mediante distintas maneras de escribir.

Las cuestiones que acabamos de reseñar encubren una cierta postura para saber cómo presentar una obra tan prolífica. En la medida en que no haya esperanzas de seguir un hilo cronológico o de referirse a una evolución confirmada, hemos preferido presentar en forma sucesiva los grandes dominios del pensamiento aristotélico. Pero para que el lector se ubique de entrada en el corazón de la orientación filosófica de Aristóteles, expondremos las dos innovaciones filosóficas que plantea: la teoría de la substancia y la teoría de la causalidad. De ese modo, se verán con mayor claridad los principios de la oposición de Aristóteles al platonismo.

4. La substancia según Aristóteles: forma y materia, potencia y acto

Las principales cuestiones que plantea Aristóteles son las mismas que se encuentran en la filosofía presocrática y, en cierta medida, en Platón. Se trata de saber en qué consiste la realidad o la substancia de las cosas (Aristóteles utiliza el término *ousía*/οὐσία para designarla). "En verdad, el objeto eterno de todas las investigaciones, presentes y pasadas, el problema siempre en suspenso, '¿qué es el Ser?', equivale a preguntar '¿qué es la substancia?'. Esta es, en efecto, la substancia de la que todos los filósofos afirman que es, unos, la unidad y, otros, la pluralidad, pluralidad que algunos conciben como limitada en número y otros como infinita. Es por esto que, también para nosotros, el objeto principal, primero, único, por así decirlo, de nuestro estudio debe ser la naturaleza del Ser tomada en este sentido" (*Metafísica*, Z, 1, 1028 *b* 2-4).

La lectura del libro A de la *Metafísica* nos permite medir hasta qué punto Aristóteles está poco satisfecho con las respuestas de los filósofos que lo precedieron. Los fisiólogos presocráticos, por ejemplo, sostenían que la substancia primera, que constituye todas las cosas, era una substancia material cuyas modificaciones explicarían diferentes aspectos de la realidad. Pero la búsqueda de un principio de inteligibilidad, que permitiera dar cuenta de los cambios que acontecen en el seno de esta realidad, quedó en gran medida fuera del ámbito de interés de los pensadores presocráticos. Por el contrario, Parménides postuló el Ser y los pitagóricos, el Uno, como sola realidad efectivamente real, exenta del devenir y del cambio. Pero con esta concepción ignoraron la diversidad presente en el seno de la realidad y fueron incapaces de definir el principio del cambio, para explicar la pluralidad de esos fenómenos.

Platón, por su parte, intentó pensar, con la teoría de las Formas, las condiciones de la realidad y del conocimiento, pero Aristóteles le reprocha que no haya llegado a comprender que esas condiciones deben ser, del mismo modo, las que hagan inteligible la individualidad de toda existencia particular y las que expliquen el cambio. En la medida en que la definición platónica de la realidad no sensible no permita, por sí sola, pensar el cambio, Platón debe recurrir a un demiurgo para explicar el origen del movimiento ordenado del *kosmos*. Además, Aristóteles se queja de la respuesta platónica a la pregunta sobre "¿qué es la substancia?", porque priva a una parte de la realidad, la constituida por el conjunto de los seres sensibles y concretos, de un real estatus ontológico y de la posibilidad de ser conocida. Platón considera, en efecto, que las realidades sensibles están dotadas de una pseudo realidad y son apenas materia de opinión, mientras que las Formas abarcan, ellas solas, todo lo que es real y susceptible de un verdadero conocimiento.

¿Qué respuesta aporta Aristóteles a esa misma pregunta de saber qué son el ser o la substancia? Propone concebir una realidad primera, en la que se pueda captar la causa inmanente del cambio, al mismo tiempo que su principio de inteligibilidad. Aquí se sitúa la mayor intuición filosófica de Aristóteles. Hemos visto que, para designar a esta realidad, Aristóteles usa el término *ousía* ("substancia"), pero emplea también la expresión *to ti en einai*/τὸ τί ἦν εἶναι (literalmente: "¿qué es lo que es esto?", "¿qué es para una cosa ser esa cosa (y ninguna otra)?", expresión que los autores medievales tradujeron por *quidditas*, en otras palabras "¿qué es lo que se dice que es la cosa en sí?", "¿qué es lo que la determina en cuanto tal en su individualidad?".

La principal respuesta que Aristóteles da a la pregunta de "¿qué es el ser?" es: la *ousía*. *Ousía* es un sustantivo formado a partir del participio presente del verbo "ser"; pueden proponerse, por intermedio de la tradición latina, dos traducciones concurrentes: esencia y substancia (*essentia* y *substantia*). Sin duda, la traducción mejor es "esencia". La palabra *ousía* puede tener también, en la lengua común, un sentido muy concreto y designar a la morada, la residencia, las riquezas o incluso los bienes que se poseen, sean los que fueren.

Las características formales de la substancia aristotélica retoman varios de los rasgos que definían a la Forma en Platón. La substancia es, como la Forma, un ser que persiste a través del cambio y que es inteligible y definible. Pero la caracterización principal de la substancia es que designa a un ser individualizado. Corresponde al estatus del "esto" (*tode ti*/τόδε τι) y, aun cuando no se halla en ninguna parte en Aristóteles la explicación detallada del sentido de esta expresión demostrativa *tode ti*, sirve para identificar, ante todo, a una realidad individual. Para denominarla, Platón se sirve también de la expresión "substancia primera".

Las substancias, que son individuos, no dependen de ninguna otra cosa; están separadas. Esto quiere decir, en primer lugar, que están separadas de sus afecciones o accidentes, aun cuando no pueden existir, por cierto, sin ninguna afección. "La substancia, en el sentido más fundamental, primero y principal del término, es lo que no se afirma de un sujeto ni en un sujeto: por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual" (*Categorías*, 5, 2 *a* 11). La substancia primera, en el sentido más pleno, es, pues, el objeto individual concreto: se trata de Calias, de este perro, de esta mesa y, más en general, de los animales y de las plantas, a los que se pueden agregar los cuerpos naturales (sol, luna, estrellas) y, sin duda, las substancias artificiales (mesas y sillas, etcétera). La característica más importante de la substancia es, por lo tanto, su unidad numérica.

Pero la substancia es igualmente una categoría (del verbo *categorein*/κατηγορέιν, cuya primera acepción es "acusar", luego, "señalar hacia", "indicar", y, por último, "expresar", "significar", en la voz activa, y "ser afirmado", en la voz pasiva). Es la primera de las diez categorías cuya lista aparece en el capítulo IV de la obra del mismo nombre. Las otras categorías son la cantidad (el hecho de tener tal o cual longitud u otra dimensión), la cualidad (ser blanco, ser gramático), la relación (doble, mitad, más grande), el lugar (en el Liceo, en el Ágora), el tiempo (ayer, el año pasado), la posición (está sentado, está acostado), el estado (está en tal o cual condición), la acción (corta, quema) y la pasión (es cortado, es quemado) (*Cate-*

gorías, 1 *b* 25 - 2 *a* 4). La mención de estas diferentes categorías permite, de algún modo, aprehender la substancia a partir de lo que ella no es. La característica de la ilación seguida en las *Categorías* es, por lo demás, dar acceso a la substancia (categoría principal de lo que es) a partir de lo que la substancia no es, sino de lo que se dice de ella, en particular, el conjunto de sus predicados. En las *Categorías* se subraya también la necesidad de establecer distinciones entre los diferentes predicados de la substancia. Algunos de ellos son los predicados bajo los cuales se presenta la substancia y toma, de alguna manera, un "aspecto exterior": estos son los predicados que podrían considerarse "inesenciales"; las nueve categorías que se acaban de mencionar son de este tipo.

Pero que la substancia sea sujeto de un número indeterminado de predicados y que ella misma no sea predicado de nada no impide que admita predicados "esenciales" —distintos de los predicados "inesenciales"— que sirven, por lo tanto, para definir su esencia. En el seno de estos predicados esenciales, es necesario todavía distinguir entre las especies y los géneros. "Es por eso que, para dar cuenta del hombre individual, se dará de él un conocimiento más preciso si se dice que él es un hombre, más que si se dice que es un animal, pues la primera característica es más propia del hombre individual" (5, 2 *b* 12). Este texto indica ya que, al lado de las substancias primeras o "substancias por excelencia" ("por el hecho de que son el substrato de todo lo demás y que todo el resto se encuentra afirmado en ellas") existen substancias segundas que se afirman de las substancias primeras. Estas substancias segundas son fundamentalmente las especies, que se afirman de las substancias individuales, y los géneros, por ejemplo el género animal, que se predica a la vez de la especie y de la substancia hombre, de la substancia caballo, etcétera. Estas substancias segundas expresan la naturaleza esencial (la realidad substancial, *ousía*), inmanente, del sujeto (o substancia primera). "De ahí se deduce, dice Aristóteles, que la especie es más substancia que el género" (5, 2 *b* 7), aun cuando la especie es, en sentido estricto, la expresión de un predicado de la substancia. De todos modos, las especies o substancias segundas no son, en cuanto tales, separables de los individuos y no pueden formar atributos separados. Un texto de las *Categorías* resume con claridad la relación entre estas dos formas de substancia. "En lo que concierne a las substancias primeras, es una verdad incontrovertible que significan un ser determinado, porque la cosa expresada es un individuo y una unidad numérica. También para las substancias segundas se podría creer (...) que significan un ser determinado. Y sin embargo, esto no es exacto: tales expresiones (hombre o animal) significan más bien una calificación "se podría traducirse como 'un cierto tipo de alguna cosa', pues el

sujeto no es uno como en el caso de la substancia primera; en realidad, hombre se atribuye a una multiplicidad e igualmente animal" (*Categorías*, 5, 3 *b* 10-18).

Esta concepción entraña varias consecuencias. El Uno, en el sentido que le daban los pitagóricos y, sin duda, Platón, carece, según Aristóteles, de toda realidad substancial, porque representa a un universal y no a un ser individual. De manera más general, en la medida en que el universal es siempre predicado de alguna cosa y que la substancia se dice de lo que no es predicado de un sujeto, parece imposible que algún término universal sea una substancia: "La substancia de un individuo es la que le es propia y que no pertenece a ninguna otra; el universal, por el contrario, tiene algo de cosa común, puesto que se denomina universal a lo que pertenece a una multiplicidad" (*Metafísica* Z, 13, 1038 *b* 9-12). Un poco más adelante, Aristóteles precisa: "Ninguno de los predicados comunes significa un ser determinado, sino solamente tal cualidad de la cosa" (1038 *b* 36 – 1039 *a* 3). Así, el Ser no puede ser él mismo una "substancia como una cosa una y determinada, más allá de la realidad sensible (puesto que es común a esta multiplicidad), ni tampoco es, como el Uno, un simple predicado". De allí se desprende que "los géneros no son realidades ni substancias separadas de las cosas sensibles" (*Metafísica* I, 2, 1053 *b* 16). Aquí se encuentra, como veremos más adelante, el principio de la refutación de la teoría platónica de las Formas, pues esta "unidad real distinta" de la multiplicidad sensible es una manera de designar al tipo de realidad ontológica de las Formas. En efecto, Platón subrayaba que las Formas (que corresponden en forma aproximada a lo que Aristóteles llama géneros y especies) son primeras y superiores, en sentido ontológico y epistemológico, a las realidades particulares y sensibles. Pero Aristóteles opone a esta tesis que el Ser y el Uno, que para Platón eran Formas, no pueden constituir por sí mismos substancias efectivamente reales y sólo son predicados susceptibles de ser dichos de la substancia. Los capítulos 13 y 14 del libro Z de la *Metafísica*, dedicados a refutar a las Formas platónica, así como los primeros capítulos del libro I, subrayan con vigor que "el Ser y el Uno son los más universales de todos los predicados. Por consiguiente, los géneros no son realidades, ni substancias separadas de las cosas sensibles, y, por otra parte, el Ser tampoco puede ser un género" (I, 2, 1053 *b* 22-24). Estas fórmulas proceden a la "desontologización" del Universal, en otras palabras, al hecho de despojar al Universal de toda realidad substancial; lo atestigua también la circunstancia de que Aristóteles substituye la expresión platónica *hen ti para ta polla* (unidad real distinta de una multiplicidad) por la expresión *hen kata pollon* (unidad predicada de una multiplicidad: *Segundos Analíticos* I, 11, 77 *a* 5; 31, 87 *b* 32).

Junto a las substancias primera y segunda, existen también los accidentes. Que Sócrates sea blanco o docto, son determinaciones accidentales, que no expresan de ningún modo la esencia de Sócrates, mientras que el hecho de decir que Sócrates es un hombre, un animal o un ser vivo expresa su esencia. Sólo que esos accidentes se predican del individuo Sócrates y, de ningún modo, de las substancias segundas, hombre, animal o ser vivo, que sí se predican de la substancia individual. Según la definición que trae el libro D de la *Metafísica*, "el accidente se dice de lo que pertenece a un ser y puede ser afirmado de él con verdad, pero no es, sin embargo, necesario ni constante". Decir que Sócrates es docto no es expresar una determinación necesaria y permanente de su esencia. "No hay, pues, causa determinada del accidente, sólo hay una causa fortuita, en otras palabras, indeterminada" (D, 30, 1025 *a* 13-25).

También se mencionan en las *Categorías*, 5, otras dos propiedades importantes de la substancia. En primer lugar, la substancia no tiene ningún contrario. ¿Qué podría ser, de hecho, pregunta Aristóteles, lo contrario del hombre individual o del animal individual? Luego, la substancia no es susceptible de más o de menos. De lo blanco (que es un accidente) puede decirse más o menos blanco y de lo caliente, más o menos caliente, pero del hombre no se puede decir más o menos hombre.

No obstante, Aristóteles designa como la "característica propia de la substancia" el hecho de que sea apta, al mismo tiempo que permanece idéntica y numéricamente una, para recibir a los contrarios (*Categorías*, 5, 4 *a* 10-13). De hecho, ninguna otra realidad, salvo la substancia, presenta esta capacidad de ser un receptáculo de contrarios, sin perder su unidad. El color, por ejemplo, que, sin embargo, es idéntico numéricamente, no puede ser a la vez blanco y negro; una acción no puede ser al mismo tiempo buena y mala. En cambio, una substancia puede recibir dos determinaciones contrarias: un hombre puede ser indocto, y luego docto. Ahora bien, tal cosa es posible porque las substancias son en sí mismas un principio de individualidad. Circunscribimos así el sentido fundamental de la substancia primera. La substancia es, en el sentido más pleno, un sujeto, del cual se afirma todo lo demás, pero que no se afirma de ninguna cosa, que se define como un individuo y en la cual se suceden los artributos opuestos. El principio de individuación, que hace de la substancia una substancia *una*, se presenta como una "unidad por convergencia", una "unidad focal", exigida por el hecho de que una substancia es necesaria como substrato obligado de todo predicado posible y como condición de inteligibilidad de todas sus modificaciones.

Pero este mismo sujeto puede identificarse con la materia del individuo (por ejemplo, con el bronce de una estatua), con su forma (por ejemplo, la silueta del conjunto de esa estatua) o bien con el compuesto de la materia y de la forma, con el todo concreto (en este caso, con la estatua). Cuando se procura penetrar en la naturaleza del sujeto, uno se sitúa, por así decirlo, en la estructura interior de la substancia, que se encuentra expuesta principalmente en el libro I de la *Física* y en el libro Z de la *Metafísica*, mientras que el tratado de las *Categorías* trata de la substancia a partir de los predicados, esenciales e inesenciales (género y especie), que presenta. La substancia es un sujeto y un substrato permanente, compuesto de dos principios, la materia y la forma.

La materia (*hyle* significa sobre todo el material, la madera) representa a lo que no es en sí ni existencia determinada, ni está dotado de una cierta cantidad, ni de ninguna otra de las categorías por las cuales está determinado el Ser (Aristóteles emplea a veces en la *Física* I, 7, el término "sujeto", *hypokeimenon*/ὑποκείμενον. "lo que está subyacente", el "substrato", para designarla). La materia no puede existir de manera independiente. Tiende hacia el ser, lo desea y se encuentra así movida por el fin (que mueve como un objeto de deseo): "En efecto, la relación del bronce con la estatua o de la madera con el lecho, o en general de la materia y de lo informe con lo que tiene forma, con anterioridad a la recepción y a la posesión de la forma, tal es la relación de la materia con la substancia, con un individuo particular, con el ser" (*Física* I, 7, 191 *a* 7-9). Y un poco más adelante: "Pero el sujeto del deseo es la materia, como una hembra desea al macho y como lo feo a lo bello, salvo que aquélla no es fea en sí sino por accidente" (*Física* I, 9, 192 *a* 25-27). La materia es el conjunto de las condiciones que deben realizarse para que la forma pueda aparecer.

En cuanto a la forma, puede representarse tanto por una determinación como por la privación opuesta. Aristóteles se inspira en parte en el análisis de sus predecesores, para quienes el cambio ocurre entre los contrarios, el calor y el frío, por ejemplo, en que uno consiste en una determinación y el otro en su privación; esto explica que se hable a veces de dos principios, que son los contrarios, para designar a la forma o el principio formal. Después de haber establecido en forma sucesiva, en el libro I de la *Física*, que los principios son los contrarios y, luego, que la forma y la privación son principios, Aristóteles subraya, del mismo modo, que es necesario un tercer principio, puesto que es necesario un sujeto o un substrato para los contrarios. Así, "si hay para las cosas naturales, causas y principios, elementos primeros de los que ellas obtienen el ser y con los cuales han sido engendradas

(...), se ve que los elementos de toda generación son el sujeto y la forma" (*Física* I, 7, 190 *b* 7-20).

El substrato o sujeto primero, que constituye sin duda, como veremos, de la manera más plena, la substancia, se dice pues en varios sentidos: la materia, la forma y el compuesto de la materia y la forma. Pero Aristóteles subraya que la forma es anterior a la materia, lo mismo que al compuesto formado por la materia y la forma, y que tiene más realidad que ellas (*Metafísica* Z, 3, 1029 *a* 2). La naturaleza del sujeto, precisa Aristóteles, se conoce por analogía, puesto que como la relación "de la materia con la forma, con anterioridad a la recepción y a la posesión de la forma, tal es la relación de la materia con la substancia" (*Física* I, 7, 191 *a* 9). También es importante destacar que, si la forma y la materia pueden distinguirse en sentido lógico, no pueden distinguirse en sentido real: la forma de la mesa no existe más que en una cierta materia (la madera). Al menos, este es el caso en el mundo natural. En el mundo celeste, existe una materia, un quinto elemento (que se llamará, pues, la "quintaesencia" y al que, según testimonios posteriores, Aristóteles habría denominado "éter"), que no es ni agua, ni fuego, ni tierra, ni aire; allí, en los seres hechos de esta materia, sería posible concebir a la forma como separable.

Se comprende así que la substancia, que es también un ser natural, pueda estar sujeta al devenir. Los cambios que pueda experimentar la substancia, el movimiento del que es sujeto, están determinados por su materia y por su forma, aun cuando la substancia se mantiene una cuando recibe sus calificaciones múltiples, pues "la característica propia de la substancia es ser, al mismo tiempo que permanece idéntica y una numéricamente, receptáculo de los contrarios por un cambio en que ella es el sujeto" (*Categorías*, 5, 4 *a* 10). Puede ser también que uno de los contrarios, por su presencia o por su ausencia, baste para efectuar el cambio (190 *b* 7-8). En contraposición, lo que es substancialmente la substancia no puede recibir ni los contrarios ni el cambio según la cantidad; la substancia puede, sí, ser y desaparecer (Sócrates no puede ser no hombre ni ser más o menos hombre, pero nace y perece).

Todas las cosas que admiten una definición tienen una esencia. Ahora bien, la unidad de la esencia expresada por la definición es la unidad de la substancia. Aristóteles subraya con fuerza que lo que constituye la unidad de la substancia no es resultado de la conjunción o la yuxtaposición de las partes materiales (que son posteriores a la entidad), sino de la manera en que se constituye la unidad de los componentes o atributos esenciales, género y especies. Esta unidad se encuentra realizada por grados de determina-

ción sucesivos, como cuando se pasa de la categoría de animal (relativamente indeterminada) a la de bípedo (categoría más determinada). La definición completa de la substancia debe preexistir, en cierto modo, respecto de la enumeración de sus componentes esenciales. En este punto, Aristóteles se opone netamente al método de la dicotomía platónica, que determina las especies mediante el establecimiento de una partición binaria en el seno de cada género. En el capítulo 4 del libro Z de la *Metafísica* (dedicado, con los capítulos 5 y 6, a la definición), Aristóteles precisa que sólo hay definición de la substancia y no de lo que se atribuye a un sujeto como predicado: "sólo hay definición (*horismos*/ὁρισμός) si la enunciación es de un objeto primero un *tode ti*/τόδε τι, es decir, de todo lo que no está constituido por la atribución de una cosa a otra cosa" (4, 1030 *a* 9-11). Así, una enunciación que diga lo que significa un nombre, a saber, que tal atributo pertenece a tal sujeto, no es, en sentido propio, ni una definición ni una entidad. Por lo tanto, se puede señalar que la definición, al igual que la esencia —que, en sentido pleno, es la substancia y el ser determinado, y en un sentido derivado, cada una de las categorías—, recibe una multiplicidad de significaciones: "la entidad, al igual que la esencia, pertenecerá igualmente, de una manera primordial y absoluta, a la substancia y, de una manera secundaria, a las demás categorías; no se trata, entonces, de una entidad en sentido absoluto, sino de una entidad de la cualidad o de la cantidad" (4, 1030 *a* 28-32).

Una pregunta sigue teniendo capital importancia y la manera de responderla opone entre sí a la mayor parte de los especialistas en Aristóteles. ¿Cuál es el principio que individualiza a la substancia, el que le confiere su individualidad? Suscitan esa cuestión, sobre todo, las definiciones de la substancia presentes en los textos de la *Física* y de la *Metafísica*. No hay contradicción entre la manera en que se considera a la substancia en las *Categorías* y en la *Metafísica* Z, pero igualmente es real la diferencia de punto de vista. Las *Categorías* definen a la substancia primera, el individuo concreto, distinguiéndola de lo que ella no es, mientras que la *Física* I y la *Metafísica* Z nos transportan al interior de la substancia individual y de la estructura materia/forma. Pero aun cuanto se tome en cuenta esta divergencia de puntos de vista, persiste la cuestión de saber si lo absoluto individual inmediato es la substancia compuesta de materia y forma o si, en cambio, la individuación se produce en virtud de un principio distinto, en este caso por la materia o bien por la forma. Esta primera cuestión entraña en sí, por lo demás, otra, que es saber si la forma, sea o no el principio de individuación, es en sí misma un universal o un particular

Resulta imposible reconstruir aquí la multiplicidad y la riqueza de los argumentos a los que recurren los críticos contemporáneos en defensa de

cada una de estas opiniones. Hemos visto que la *ousía* se caracteriza por tres propiedades esenciales: existe por sí, está separada, es causa y principio. El universal y el género sólo pueden definirse como substancias en un sentido derivado, puesto que sólo tienen una existencia de razón y pertenecen en común a una multiplicidad de objetos. En cuanto a la materia, sólo puede ser *ousía* en un sentido muy débil, puesto que no subsiste por sí; mucho menos puede ser el principio de individuación del ser concreto. En lo que respecta a la sola forma, tampoco es plenamente *ousía*, puesto que sólo permite describir de manera esquemática las unidades ontológicas que captamos de modo más inmediato como *ousíai*, a saber, las substancias naturales y sensibles. En cambio, la tesis que mejor parece hacer justicia a la coherencia de las concepciones aristotélicas es que el ser individual es, en un primer sentido, la substancia compuesta de materia y de forma. El capítulo 6 del libro H de la *Metafísica* trata sobre este punto decisivo. Aristóteles sostiene allí que la solución del problema de la individuación depende de la existencia, "por una parte, de la materia, por la otra, de la forma, por una parte, del ser en potencia, por la otra, del ser en acto (...) ¿Cuál es, por lo tanto, la causa que hace pasar al ser de la potencia al acto, sino la causa eficiente, en el caso de los seres sometidos al devenir? Pues no hay ninguna otra causa que haga que la esfera en potencia pase a ser esfera en acto, sino la entidad de una y de la otra (...). En cuanto a las cosas que no tienen materia, ni inteligible ni sensible, es porque de modo inmediato y esencialmente cada una de ellas es una unidad, tal como es esencialmente que es un ser, ya sea substancia, ya sea cualidad, ya sea cantidad" (1045 *a* 22 – 1045 *b* 2). La individuación depende de una cierta "apropiación" de la materia cercana a la forma. La materia recibe lo que está destinada a recibir: como lo señala con frecuencia Aristóteles, no toda materia recibe toda forma y el arte del carpintero no podría descender en las flautas (*Física* II, 2, 194 *b* 9, y *Del alma* I, 3, 407 *b* 25). "La causa de todos estos errores, concluye Aristóteles, ha sido buscar la razón unificadora de la potencia y de la entelequia, y cuál es su diferencia. De hecho, lo hemos dicho, la materia cercana y la forma son una y la misma cosa, pero en potencia, por una parte, y en acto, por la otra. Por consiguiente, preguntar cómo se unifican equivale a investigar cuál es la causa de la unidad y por qué lo que es uno es uno (...) De allí se deduce que no hay ninguna otra causa de la unidad que la acción del motor, que opera el paso de la potencia al acto. En cuanto a las cosas que no tienen materia, son todas, de modo absoluto y esencialmente, unidades" (*Metafísica* H, 6, 1045 *b* 17-24). Este texto puede inducir a pensar que, en un segundo sentido, lo individual absoluto, lo que con mayor propiedad se denomina *ousía*, es lo que Aristóteles llama la entidad, el *to ti en*

einai, que no es estrictamente idéntico ni al ente natural sensible (pues la entidad no contiene la materia, que es, en cierta medida, accidental) ni a la forma. De todos modos, subsiste una parte de paradoja en esta concepción que quizás Aristóteles adoptó, pues decir que la entidad es más substancia que el compuesto de materia y de forma es decir que, en cierto modo, la entidad de una cosa es más realmente esa cosa que la cosa misma.

Sea como fuere, igualmente la forma está dotada de una real individualidad. Así, la forma de un hombre no sería una cosa de tipo universal (como la humanidad), sino más bien un particular (como el alma individual de ese hombre particular). Con el mismo derecho que la noción de substancia, la noción de "forma" es una de las tentativas más acabadas de Aristóteles para definir el principio de inteligibilidad del ser individual, sin por eso convertir a ese principio en un universal. En el caso de un objeto técnico, la forma es el principio de inteligibilidad que rige su producción. El ser biológico, en cambio, implica una materia que representa un dato irreductible, incluso si esa materia y sus determinaciones accidentales no se devuelven al no ser. La entidad o la esencia de las cosas no es, por lo tanto, una substancia eterna realizada más allá de las cosas cuya esencia constituye. La entidad reside, en cambio, en la cosa misma, por ejemplo, en el individuo Calias. Una de las tareas de la filosofía consiste en separarla del resto de los atributos. Pero esto no significa que, en sí misma, la entidad pueda ser objeto de una demostración; su captación y su definición corresponden a la experiencia o a la aprehensión intelectual.

Para aprehender la mayor parte de las naturalezas simples que son las substancias, no hay, decía Aristóteles, que investigar ni enseñar: Pues el método de investigación es de otra índole (Z, 17, 1041 *b* 18). Estas realidades indivisibles sólo pueden ser captadas por la disposición intelectual que Aristóteles designa con el término *nous*/νοῦς ("intelecto", "comprensión" o, según la traducción habitual, pero que puede prestarse a confusión, "intuición intelectual"). Se trata de una forma de "percepción sensible de lo intelectual, por ejemplo, del hombre en Calias, no de Calias solamente" (*Segundos Analíticos* II, 19, 100 *a* 16). Por lo tanto y para hablar con propiedad, este universal no es el objeto de un conocimiento, sino que es accesible gracias a un proceso, o disposición, de intelección, del cual hablaremos más adelante, y que es uno de los temas fundamentales de la oposición entre Aristóteles y Platón.

5. La teoría de la causalidad

Otro elemento esencial del pensamiento aristotélico se vincula con la voluntad de hacer inteligible, a través de un análisis causal, la substancia y el principio de su cambio. *Aitia*/αἰτία del término griego, traducido comúnmente por "causa", pero que también significa la responsabilidad que tiene una cosa o una persona en una acción; significa además "acusación". En cuanto al adjetivo correspondiente, *aitios*/αἴτιος, se traduce a la vez como "responsable" y como "culpable". Aristóteles señala que hay cuatro maneras en las que se dice que una cosa es la causa de otra. Por lo tanto, una análisis de las maneras de hablar le proporciona la tesis según la cual en la naturaleza existen cuatro causas. Un texto famoso, que se repite casi idéntico en la *Física* II, *3*, y en la *Metafísica* Δ, *2*, presenta así lo que ha dado en llamarse la "teoría aristotélica de las cuatro causas". "Se llama causa, en un primer sentido, a la materia inmanente de la que está hecha una cosa: el bronce es la causa de la estatua, la plata, la de la copa; y también, el género del bronce y de la plata es causa. En otro sentido, la causa es la forma y el paradigma, es decir, la definición de la entidad (...) La causa es, además, el principio primero del cambio o del reposo: el autor de una decisión es causa de la acción y el padre es causa del hijo y, en general, el agente es causa de lo hecho y lo que hace cambiar es causa de lo que experimenta el cambio. La causa es también el fin, es decir, la causa final: por ejemplo, la salud es la causa del paseo" (*Metafísica* Δ, 2, 1013 *a* 24-33, y texto paralelo en la *Física* II, 3, 194 *b* 23-35). Que Aristóteles mencione el bronce de una estatua como ejemplo de causa material encubre una intención evidente. En las substancias artificiales, resulta en efecto más fácil aislar, en una suerte de exterioridad mutua, los diferentes elementos (el material, la forma, el artista, el proyecto) a los que Aristóteles asigna el nombre de causa. A continuación de esta primera lista, Aristóteles cita una segunda, que no es más que la de las maneras en las que se puede decir que una cosa es causa de otra, pero la lista de las causas presentadas como "aquello de lo que están hechas las cosas": "Las letras con relación a las sílabas, la materia con relación a los objetos fabricados, el fuego y los otros elementos con relación al todo, las premisas con relación a la conclusión son causas como aquello de lo que están hechas las cosas. De esta pareja, uno de los términos es causa como sujeto, por ejemplo las partes, el otro como entidad: el todo, el compuesto, la forma. Por otra parte, el semen, el médico, el autor de una decisión y, en general, el agente, todo esto es causa como aquello de donde proviene el comienzo del cambio, movimiento o detención. Por otra parte, a título de fin y de bien: pues la causa final quiere ser cosa excelente entre todas las

demás, y su fin: poco importa decir que sea el bien en sí o el bien aparente" (II, 3, 195 *a* 15-25). Tomemos el ejemplo más complejo de una casa. La causa material representa los ladrillos, la argamasa, la madera y las piedras; la causa formal señala el ordenamiento de esos componentes; la causa motriz es el constructor o el arte de construir; por último, la causa final es el objetivo del constructor: proporcionar albergue. Estas cuatro causas están también estrechamente unidas en la producción de las substancias naturales. Para la generación de un hombre, la materia es proporcionada, según Aristótels, por la madre, la forma es la característica específica que transmite las determinaciones de la especie, la causa motriz es el padre, la causa final, el ejemplar humano logrado (es decir, la perpetuación de la especie). Estas cuatro causas pueden distinguirse desde un punto de vista lógico, pero en general, sobre todo en el ser humano llegado a la madurez, las causas motriz, formal y final tienden a confundirse; la causa final, en particular, es siempre inmanente en el ser individual. En las substancias artificiales, en cambio, la causa motriz es exterior, porque se trata del constructor, y la causa final es el objetivo que se fija la deliberación consciente del artesano. Se deduce que en las substancias artificiales es donde mejor se revela la concepción aristotélica de la causalidad. El Dios carece de materia, no se mueve ni tiene otro fin que sí mismo. En cuanto a los seres artificiales, se puede hablar con propiedad de causas porque existen seres naturales: la mesa tiene así una causa material en ese ser natural que es el árbol, una causa motriz en ese ser natural que es el carpintero.

El análisis causal que propone Aristóteles se guía en su totalidad por la diversidad de sentidos que puede asumir la pregunta "¿por qué?". Y el sentido de esa pregunta depende, a su vez, de los grandes géneros de interrogaciones relativas a lo que puede ser objeto de investigación o de conocimiento. Ningún texto de Aristóteles resulta más aclaratorio respecto de este punto que el primer capítulo del libro II de los *Segundos Analíticos*: "Existen cuatro tipos de preguntas que nosotros planteamos y que corresponden a los géneros de cosas que conocemos. Estas preguntas son: la pregunta por el hecho, la pregunta por la razón o la causa, la pregunta por la existencia y la pregunta por la esencia. Cuando preguntamos si tal o cual cosa es tal o cual (...) (por ejemplo, si hay un eclipse de sol o no), planteamos la pregunta por el hecho. Cuando hemos demostrado que hay un eclipse de sol, nuestra indagación se acaba, y si sabemos desde un comienzo que lo hay, no preguntamos si lo hay. Cuando conocemos el hecho, preguntamos por la razón. Por ejemplo, cuando sabemos que hay un eclipse de sol y que la tierra da vueltas, preguntamos la razón de estos hechos (...). En cuanto a la pregunta por la existencia, ésta se refiere a la simple existencia (...). Y

cuando sabemos que un objeto existe, preguntamos qué es, por ejemplo, ¿qué es un dios o un hombre?" (*Segundos Analíticos* II, 1, 89 *b* 23-35). Más adelante volveremos a ocuparnos, en la sección dedicada a la filosofía del conocimiento, de la relación que mantienen entre sí las preguntas vinculadas con el hecho, la causa, la existencia y la esencia. Pero la pregunta "¿por qué?", la que nos interesa aquí, se refiere evidentemente a la causa y a la esencia. ¿Por qué esta substancia es lo que es? ¿Por qué el hombre es músico? ¿Por qué el hombre es un animal de tal naturaleza? Se advierte que, en la diversidad de sus formulaciones, la pregunta recae siempre en la atribución: se trata de saber por qué tal atributo pertenece a tal sujeto. "Pero lo que es legítimo preguntar, señala Aristóteles, es por qué el hombre es un animal de tal naturaleza. En ese caso, entonces, evidentemente, no se indaga por qué lo que es un hombre es un hombre, se busca por qué una cosa pertenece a tal otra cosa (...) Por lo tanto, queda de manifiesto que lo que así se busca es la causa" (*Metafísica* Z, 17, 1041 *a* 20-28). Se advierte hasta qué punto es poderosa la ambición filosófica que se expresa a través de la teoría de las cuatro causas. Aristóteles no sólo define al conocimiento científico como un conocimiento por las causas, sino que también hace explícito el sentido de la pregunta "¿por qué?" con la ayuda de cuatro preguntas definidas. Por último, desde los primeros capítulos de la *Metafísica*, tiene cuidado en señalar que los pensadores que lo han precedido y que quisieron dar cuenta de la naturaleza del universo no hicieron otra cosa que investigar una u otra de esas cuatro causas.

A esta altura, resulta importante precisar que la noción aristotélica de causa poco tiene que ver con la concepción moderna de la causalidad o de la relación de causa a efecto. Para el lector de hoy, la noción de causa está asociada a la acción de un objeto sobre otro objeto (la causa es, por lo tanto, distinta del efecto). Esta comprensión común de la causalidad corresponde en esencia, en Aristóteles, a la acción de la causa motriz. Pero la causa motriz no es más que una de las cuatro causas, junto a la causa material, la causa final y la causa formal, tres causas a las que no corresponde de ningún modo nuestra comprensión contemporánea de la causalidad. En particular, incluso no es seguro que Aristóteles considere que estas cuatro causas, incluida la causa eficiente, deban preceder a sus efectos. La definición aristotélica de la causa final, por ejemplo, que toma su esquema de la acción intencional humana, sugiere que la causa final, en otras palabras, lo deseable, puede ser determinada a partir de las acciones que tienden a realizarla.

Por lo tanto, a la pregunta para saber cuál es la causa, se puede responder de cuatro maneras diferentes (indicando la materia, la forma, el principio agente y el fin), pero la causa, entendida en su sentido más fuerte, "es la

entidad, desde el punto de vista lógico, y la entidad es, en ciertos casos, la causa final: así es, sin duda, para la casa o para el lecho; en otros casos, la entidad es el motor primero" (Z, 17, 1041 *a* 27-30). Aristóteles añade, un poco más adelante: "La investigación del por qué, es la búsqueda de la causa y esta causa es la forma en virtud de la cual la materia es una cosa determinada y esto es lo que es la substancia" (1041 *b* 7-9). La teoría aristotélica de la causalidad no tiene por objeto hacer inteligible una realidad según diferentes puntos de vista pragmáticos (por ejemplo, una muerte ocurrida en un accidente automovilístico tendría por causa, para el constructor del automóvil, una falla en los frenos y, para el médico, un paro cardíaco), sino que pretende también dar cuenta de conexiones reales en el mundo.

Un rasgo esencial de la concepción aristotélica de la causalidad es la importancia acordada a la causa final. En verdad, existen generaciones de substancias determinadas teleológicamente, así como existen fines en razón de los cuales tienen lugar los procesos naturales, pero Aristóteles afirma con fuerza que la naturaleza no resuelve (*Física* I, 9, 199 *b* 26); esta observación no excluye la teleología, pero sí, por lo menos, una cierta forma de demiurgia y de intencionalidad de la naturaleza, tendiente al cumplimiento de un designio. Por otra parte, la naturaleza realiza sus fines con una cierta constancia. Aristóteles tiene particular cuidado en señalar la regularidad de los cambios naturales: así como hay regularidad y conformidad en los movimientos celestes, así también la hay en la reproducción de las especies. Los objetos naturales tienen su fin en sí mismos: el elemento "tierra" encuentra "naturalmente" su lugar natural, el hombre joven se transforma "naturalmente" en hombre maduro. Por otra parte, aun cuando ocurre que Aristóteles compara a veces la actividad de la naturaleza con la de un artesano, nunca postula la hipótesis de un espíritu divino, que construya la naturaleza dando forma a sus elementos, por así decirlo, desde el exterior, como lo hace el demiurgo del *Timeo* de Platón. Es cierto que un pasaje famoso del libro II de la *Física* insiste en el conocimiento analógico que el arte proporciona sobre la naturaleza: "De una manera general, el arte cumple lo que la naturaleza es impotente para efectuar, o bien la imita. Pues si las cosas artificiales son producidas en vista de cierto fin, es evidente que las cosas de la naturaleza lo son igualmente; pues en las cosas artificiales, como en las naturales, las consecuencias y los antecedentes están entre sí en la misma relación (...). Si, por lo tanto, es por naturaleza y en vista de cierto fin que la golondrina hace su nido y la araña su tela, y si las plantas producen sus hojas en vista de sus frutos y dirigen sus raíces no hacia lo alto sino hacia abajo, en vista del alimento, está claro que esta suerte de causalidad existe en las generaciones y los seres naturales" (*Física* II, 199 *a* 15-30).

La teoría de la causalidad y el recurso constante al análisis causal de la substancia están estrechamente asociados, en Aristóteles, con la concepción de la potencia (*dynamis*/δύναμις) y el acto (*energeia*/ἐνέργεια). Estas dos nociones sirven, más en particular, para dar cuenta del cambio en el seno de una substancia, cambio en el que subrayan, a la vez, la continuidad y el aspecto dinámico. La ambición explicativa que justifica el uso de esta pareja de nociones aparece con mayor claridad si se toma el ejemplo de una substancia natural: la semilla de un árbol posee la potencialidad de un árbol; es "potencialmente" el árbol llegado a su madurez, es decir, que es "en potencia" lo que el árbol es "en acto". Pero un trozo de madera con que se fabricará un mueble también es "potencialmente" lo que el mueble será "actualmente". La madera es una materia que es potencialidad, pero no potencialidad pura, puesto que un pedazo de madera no puede transformarse, por ejemplo, en estatua de bronce. Se puede, por cierto, concebir una materia sin cualidad, que sólo sea pura potencia, pero la materia en general, la materia sin forma, está impregnada de potencialidad según maneras y grados diversos: por ejemplo, tanto el árbol recién cortado como la madera que el carpintero ha estacionado ya para confeccionar con ella un mueble son, tanto el uno como la otra, potencialmente una mesa, pero no lo son en el mismo grado.

"La potencia es, pues, el principio del movimiento o del cambio, que está en otro ser o en el mismo ser en tanto otro" (*Metafísica* Δ, 12, 1019 *a* 15-16). El arte de curar, la medicina, no pertenece al hombre que está en proceso de curación, a menos, claro está, que ese hombre que se cura sea médico. Pero la potencia (pasiva) es también "la facultad de ser cambiado o movido por otro ser o por sí mismo en tanto otro" (1019 *a* 21-22). Por otra parte, en la medida en que los principios de cambio de esta naturaleza residan en los seres inanimados o bien en seres animados (en el sentido estricto de "dotados de un alma"), es necesario distinguir entre las "potencias irracionales" y las "potencias racionales". El rasgo característico de las potencias irracionales es que sólo pueden producir un único efecto. Por ejemplo, el calor sólo es potencia del calentamiento (y nunca puede ser potencia del enfriamiento). En cambio, las potencias racionales son también potencia de los contrarios, como la medicina, que es potencia, o capacidad de producir, tanto de la salud como de la enfermedad. De manera general, desde el momento en que un ser tiene la potencia de ser o de actuar, sea ésta racional o irracional, en la medida en que esta potencia es un poder, no absoluto, sino sometido a ciertas condiciones (condiciones entre las cuales es necesario contar la ausencia de obstáculos exteriores), "las cosas que se tiene la potencia de hacer, se las hará de la manera que se tiene la potencia

de hacerlas" (*Metafísica* Θ, 5, 1048 *a* 24). Pero el pasaje al acto no tiene, por así decirlo, nada de automático: es necesario todavía que alguna cosa induzca el proceso de actualización.

Ligada en lo conceptual con la noción de potencia, una de las innovaciones filosóficas más notables de Aristóteles es la noción de acto. El acto es "para una cosa el hecho de existir en realidad y no de la manera de la que dijimos que existe en potencia, cuando decimos que Hermes está en potencia en la madera o la media línea en la línea entera; o cuando llamamos sabio en potencia a quien no especula, aun cuando posea la facultad de especular (...) (Θ. 6, 1048 *a* 31-34). Para hacer que se capte mejor la noción de acto, Aristóteles establece una relación de analogía entre la noción de acto y la de potencia: "El acto será entonces como el ser que edifica respecto del ser que tiene la facultad de edificar, como el ser despierto respecto del ser que duerme, el ser que ve respecto del que tiene los ojos cerrados, pero puede ver ..." (1048 *a* 36 – *b* 3). El capítulo 5 del libro II del tratado *Del alma*, propone, aprovechando el análisis de la sensación, distinguir entre los diferentes sentidos que puede tomar el hecho de ser en potencia y el de ser en acto. Consideremos en primer término el ser en potencia. "En un sentido, en efecto, un ser es sabio a la manera en que diríamos que un hombre es sabio, porque el hombre está comprendido en la clase de los seres que son sabios y poseen la ciencia; pero, en otro sentido, llamamos sabio al que posee ya la ciencia de la gramática. Ahora bien, ninguno de los dos es en potencia de la misma manera, sino que el primero es en potencia porque su género y su materia son de una naturaleza de ese tipo, mientras que el otro, lo es porque, a voluntad, es capaz de ejercer su ciencia si ningún obstáculo exterior lo impide" (417 *a* 23-28). El primer sentido del ser en potencia corresponde a la capacidad que posee todo hombre, en tanto miembro de la especie humana, de recibir la ciencia; el segundo sentido del ser en potencia se refiere a la disposición (*héxis*/ἕξις) en que se encuentra el hombre que ha estudiado gramática y que es capaz de aplicar las reglas. Por lo tanto existen, en relación con esto, dos formas de actualización. La primera forma es la actualización del ser en potencia considerado como disposición (*héxis*); en este caso, el agente del cambio consiste en el ejercicio de un saber ya adquirido. La otra forma de actualización corresponde a la realización propiamente dicha de la capacidad, el pasaje del hecho de poder aprender la gramática al hecho de aprenderla; en este caso de actualización, el principio que hace pasar de la ignorancia al conocimiento es la enseñanza misma de la gramática.

La *physis*/φὐσις, definida por la interioridad del principio de movimiento, entra, en este aspecto, en el mismo género que la potencia. En conse-

cuencia, "el acto es anterior a la potencia (...), no solamente esta potencia determinada que se define como el principio del cambio en otro ser, o en el mismo ser en cuanto otro, sino, en general, todo principio productor de movimiento y de reposo" (*Metafísica* Θ, 8, 1049 *b* 4-8). La anterioridad del acto respecto de la potencia puede decirse en tres sentidos diferentes. El acto es anterior, según la noción o el conocimiento (o el *logos*/λόγος), en la medida en que el conocimiento del acto debe preceder siempre al de la potencia. Por otra parte, el acto es igualmente anterior según el tiempo. Ahora bien, si es fácil admitir la prioridad lógica del acto sobre la potencia, su prioridad cronológica es menos fácil de entender. Es probable que Aristóteles quisiera indicar con esto que la substancia debe poseer ya caracteres específicos (y ser entonces, en cierto modo, en acto) antes de poder dar cabida a los procesos que conducen, precisamente, a la actualización de la potencia. Por último, el acto es anterior a la potencia en la medida en que la potencia sólo puede actualizarse bajo el efecto de un acto anterior: "A estas mismas potencias son anteriores según el tiempo otros seres en acto de las que proceden, puesto que, de un ser en potencia, un ser en acto siempre es engendrado por otro ser en acto: así, el hombre es actualizado por el hombre, el músico por el músico, siempre hay un motor primero y el motor existe ya en acto" (Θ, 8, 1049 *b* 23-28).

Esta es una de las tesis más fundamentales de Aristóteles, que lo coloca en oposición a todos sus predecesores. La existencia sólo puede darse bajo la forma de una substancia actual, integralmente determinada, pues la "esencia o forma es un acto" e, incluso, el acto por excelencia (Θ, 8, 1050 *b* 2). Pero, por otra parte, la indeterminación inherente a la materia que puede existir en el mundo no es, en modo alguno, una indeterminación absoluta o en sí; siempre es relativa a la actualización por la forma. Pues todo se encamina hacia un principio, vale decir, un fin; "ahora bien, el acto es un fin y es en vista del acto que se concibe la potencia" (1050 *a* 15). Aristóteles precisa también "la materia sólo es en potencia porque puede ir hacia su forma: y cuando es en acto, entonces es en su forma (...). La obra es aquí, en efecto, el fin y el acto es la obra; también a partir de este hecho, la palabra acto, que deriva de obra, tiende hacia el sentido de entelequia" (Θ, 8, 1050 *a* 23). Entelequia traduce aquí *entelekheia*/ἐντελέχεια, término forjado a partir de *telos*/τέλος, que significa fin, y que designa, literalmente, a lo que ha llegado a su realización.

Resulta esencial comprender que el ser en acto es el mismo ser, en cuanto a su especie, que el ser en potencia, pero es numéricamente diferente de él, al menos cuando este ser en acto es el ser generador, en el caso, por ejemplo, del padre en relación con su hijo (en cambio, es numéricamente

idéntico a ese ser cuando el ser en acto es el ser engendrado llegado a la madurez: en el caso, por ejemplo, del hijo antes y después de la edad adulta). Esta concepción hace ver que la forma, el fin o la obra, no existe separada, sino que se encuentra realizada en forma progresiva en el curso del proceso de actualización. Muestra también que es imposible llegar a ser de manera absoluta, vale decir, a partir de nada o de lo que no existe en absoluto. El aparato conceptual del que se sirve aquí Aristóteles permite resolver los problemas que habían encontrado sus predecesores, en atención a la imposibilidad o a las dificultades inherentes al hecho de concebir un cambio, por otra parte, necesario. Podían evitarse así las posiciones extremas defendidas, en particular, por Heráclito (que hacía del movimiento el principio mismo del ser) y por Parménides (que quería establecer el absurdo y la imposibilidad de todo movimiento). Por otra parte, los problemas relativos a la distinción radical entre el movimiento y el reposo, y la dificultad de concebir un ser que esté alternativamente en movimiento y en reposo —dificultades que adelantó Platón en el *Sofista* (255 *e*)— encuentran, gracias a las nociones de potencia y de acto, una forma de solución. Un ser es engendrado, no a partir de nada, cosa que de todos modos es conceptualmente difícil de pensar, sino a partir de alguna cosa que es en potencia lo que ese ser es en acto. El árbol es engendrado a partir de la semilla, que es en potencia el árbol, pero no lo es en acto. La potencialidad de la que aquí se trata es principalmente la potencialidad de experimentar un cambio, interpretación que ofrece el mejor sentido para la difícil frase de la *Física* III, 1, 201 *a* 10-11: "Dada la distinción, en cada género, de lo que es en entelequia y de lo que es en potencia, la entelequia de lo que es en potencia, en cuanto tal, he aquí el movimiento". Dicho de otro modo, el proceso de cambio puede producirse en una cosa cuando esa cosa posee la capacidad de cambiar y tal capacidad puede ser ejercida. Aún así, sería necesario limitar esta explicación al mundo sublunar. Tomás de Aquino señalaba, en efecto, que la física aristotélica permite explicar el cambio en nuestro mundo, pero no en el mundo supralunar. Excluye, en particular, la idea de una creación, donde el cambio substancial se produciría a partir de un no existente radical.

6. La crítica del platonismo

Los conceptos aristotélicos de substancia y de causa permiten comprender mejor la oposición de Aristóteles al platonismo (quizás más que a la filosofía de Platón). Las reservas de Aristóteles respecto de la teoría de la Formas datan, con seguridad, del momento mismo en que era todavía alumno de la Academia. Un signo de esto sería que, incluso cuando Aristóteles

presenta de manera crítica las concepciones de los platónicos, parece a veces que, quizás, se veía como miembro del grupo (*Metafísica* A, 9, 990 *b* 23). La expresión "platónicos" y el nombre de Platón figuran con frecuencia en la obra de Aristóteles (dos veces, en particular, con referencia explícita a las doctrinas no escritas de Platón: en *Del alma* I, 2, 404 *b* 16-36 y en la *Física* IV, 2, 209 *b* 11-16). Por otra parte, cuando se examina en detalle la crítica aristotélica del platonismo, sorprende por su carácter, en ocasiones, parcial. La cosa se advierte con particular claridad en las páginas del libro II de la *Política*, donde Aristóteles critica, ridiculizándolas, las tesis de Platón relativas a compartir las mujeres y los niños (expuestas en el libro V de la *República*), pero sin hacer la menor alusión a las tesis filosóficamente esenciales de la filosofía política de Platón que subyacen en esas propuestas (en particular, la teoría del alma tripartita o el gobierno de los filósofos reyes). Por lo tanto, hay puntos en que la estrategia crítica de Aristóteles respecto del platonismo permanece bastante oscura. En cambio, Aristóteles explica a la perfección la razón de su crítica de la teoría de las Formas, no sólo de la teoría "clásica", tal como se la presenta en el *Fedón* y en la *República*, sino también tal como parece haber sido enseñada en la Academia.

La crítica de Aristóteles se dirige, ante todo, a la incapacidad en que encuentra la teoría de las Formas de resolver los problemas a los que ambicionaba responder, es decir, asegurar las condiciones de un verdadero conocimiento y permitir la concepción de la objetividad y la inteligibilidad de las realidades, sobre todo las realidades morales. Platón se vio impulsado a postular la hipótesis de la existencia de las Formas para oponerse al relativismo moral. Aristóteles comparte el mismo objetivo, pero elige otro medio. Admite que Sócrates tenía razón en buscar, tras la diversidad infinita de los fenómenos, formas de inteligibilidad capaces de reagrupar una multiplicidad de cosas bajo un nombre único y común. Las realidades homónimas, que llevan el mismo nombre, como las diferentes formas de virtudes, o que son calificadas con el mismo término, como el conjunto de actos, personas y pensamientos que se designan como "valientes", deben manifestar todas una característica común a la que pueda aplicarse una definición. El aporte específico de Platón consistió en dar a esa característica común una condición ontológica fuerte, hacer de ella un *eidos*, es decir, una realidad inteligible, separada de lo sensible, permanente y eterna. En este punto se da la más neta oposición entre Aristóteles y Platón. Aristóteles se niega rotundamente a admitir que la necesidad de concebir tal factor de inteligibilidad implique atribuirle la condición de realidad separada. Es posible que la negativa de Aristóteles refleje las críticas formuladas en el seno de la Academia, de las que el *Parménides* se hace eco en parte. De hecho, la posición de

Aristóteles se sustenta en una objeción decisiva, formulada en ese diálogo, que se puede expresar de este modo. Si las Formas están ontólogicamente separadas de lo sensible, no nos permiten conocer aquello de lo cual son las Formas. La separación de las Formas y las realidades sensibles no es, por lo tanto, una solución adecuada para definir la particular condición del principio de inteligibilidad presente en las substancias concretas: no permite dar cuenta de la doble necesidad que hay de pensar la presencia de lo inteligible en la realidad sensible y de hacer que lo inteligible sea eso mismo que hace cognoscible a la realidad sensible.

Aristóteles considera, pues, que la hipótesis platónica es ontológicamente incoherente y carente de toda tendencia epistemológica. Sobre el primer punto, Aristóteles muestra que las Formas platónicas se conciben a partir de propiedades de realidades particulares y sensibles (la "Grandeza", de una cosa grande; la "Justicia", de un acto justo), Pero, precisamente por esa razón, resulta inverosímil pensar que las Formas estén ontológicamente separadas de los particulares que toman de ellas su denominación. Una crítica de este tipo está presente en su totalidad en el análisis que hace Aristóteles de las expresiones de *khoris*/χωρίς y de *khorista*/χωριστά, "aparte" y "separadas", que sirven para designar, en Platón, la condición ontológica distinta de las Formas. De hecho, Aristóteles concibe la teoría de las Formas como asociada a la tesis según la cual a cada cosa le corresponde una realidad homónima, que existe aparte, tesis afirmada, según él, "tanto a substancias propiamente dichas, en el caso de cosas no substanciales, allí donde hay unidad de una multiplicidad, sea ésta sensible o eterna" (*Metafísica* A, 9, 990 *b* 6-8). Ahora bien, la hipótesis platónica, según la cual existe una relación de "semejanza" o de "participación" que explica la presencia de un lazo entre la Forma y lo sensible, no permite resolver, en modo alguno, en opinión de Aristóteles, la cuestión de saber cómo la Forma se vincula con los sensibles que reciben de ella su denominación.

Aquí interviene la crítica epistemológica de la teoría de las Formas que, si bien no adopta siempre una apariencia muy sistemática, aspira a colocarla en el siguiente dilema: o bien las Formas son objetos de ciencia y no son realidades substanciales, o bien son las substancias de las cosas y no son objetos de ciencia. Con la hipótesis de las Formas, Platón intentó concebir en conjunto la exigencia de inteligibilidad, propia de las definiciones universales, y un requisito de orden ontológico, que lo condujo a definir toda realidad como substancial. La intención de la crítica de Aristóteles es mostrar que la noción platónica de Forma es incapaz de asegurar la reunión de esas dos exigencias.

Aristóteles asocia a estas críticas, de orden general, refutaciones más precisas respecto de los argumentos que sirven para establecer las Formas. Tres argumentos de Platón en favor de las Formas se critican muy en particular. El más famoso de ellos es el denominado argumento "de lo uno y de lo múltiple"; establece que, si existe un predicado común a un conjunto de particulares, ese predicado no es idéntico a ninguno de esos particulares y debe ser un predicado ontológicamente distinto e inteligible, en otras palabras, una Forma. El segundo argumento tiende a mostrar que una definición científica supone la existencia real de su objeto. Como sólo las Formas son verdaderamente reales, las definiciones sólo pueden referirse a las Formas. Por último, un tercer argumento establece que, en la medida en que los objetos de la ciencia no pueden tener la realidad precaria que es la de los seres sensibles, estos objetos sólo pueden ser realidades inteligibles. Las críticas que Aristóteles dirige a estos tres argumentos se exponen en un pasaje famoso del libro A de la *Metafísica*. Vale la pena citar en su totalidad un texto cuya concisión proviene sin duda de que Aristóteles resume allí las tesis de su obra *De las Formas* (*Peri Ideon*): "De todos los argumentos dialécticos por medio de los cuales demostramos la existencia de las Ideas, ninguno es evidente. Algunos de ellos no conducen a una conclusión necesaria; otros establecen Ideas de cosas que, según nuestra propia opinión, no la tienen. En efecto, según los argumentos tomados de la existencia de las ciencias, habrá Ideas de todas las cosas de las que haya ciencia; según el argumento de unidad de una multiplicidad, habrá también en ella negaciones; por último, según el argumento de que incluso lo que ha perecido constituye un objeto de pensamiento, habrá también Idea de las cosas perecederas, puesto que una representación de esos objetos permanece en el pensamiento" (A, 9, 990 *b* 8-14).

Aristóteles señala que argumentos de este tipo no prueban nada de lo que pretenden establecer. Las cosas múltiples cuya unidad se afirma, las que son objeto de una definición científica, las que conservan una representación una vez que han desaparecido, pueden ser ontológicamente diferentes de las substancias, pueden representar también cantidades, cualidades, relaciones. En este caso, ¿cómo puede ser substancia la Forma de una cosa que no es substancia (sino cantidad, cualidad, relación)? Además, si las Formas corresponden a los objetos de las definiciones, es que pueden estar estrechamente asociadas entre sí, como la especie y el género; ahora bien, la composición que esto supone (la de "animal" y "racional", por ejemplo) es incompatible con el tipo de unidad que requiere la Forma (en ese caso, la Forma del hombre). Aristóteles subraya también que los argumentos platónicos se contentan con mostrar que el objeto predicado, la Forma, es dife-

rente de los particulares sensibles, pero que esos argumentos no permiten, en modo alguno, establecer que el objeto predicado deba estar dotado de una existencia separada e independiente, a menos que se renuncie a encontrar lo que haya de común entre las Formas y lo sensible. "¿Qué se quiere decir, pregunta Aristóteles, cuando se afirma que la unidad de una multiplicidad es alguna cosa distinta de esa multiplicidad? Si hay identidad de forma entre las Formas y los seres que de ella participan, habrá en ellos alguna cosa en común (...). Si, por el contrario, no hay identidad de forma, habrá allí sólo homonimia y esto es, entonces, como si se llamara hombre a la vez a Calias y a un pedazo de madera, sin ver ninguna naturaleza común entre ellos" (A, 9, 991 *a* 3-8). Por último, si una realidad inteligible puede ser así predicada de todo conjunto de seres particulares concretos, sería necesario entonces admitir que existen Formas de negación, predicadas de un conjunto que no presenta una cierta característica (hipótesis absurda, puesto que daría lugar a una infinidad de Formas, correspondientes a todos los conjuntos de cosas que no son X o Y, cosa que Platón nunca concibió).

Por lo tanto, la conclusión de Aristóteles es que las Formas proporcionan una solución inadecuada a los problemas físicos y metafísicos relativos a la definición de lo que es real y de lo que es cognoscible. No pueden dar cuenta del ser de las cosas sensibles ni del tipo de conocimiento del que tales seres son susceptibles. Por esta razón, según Aristóteles, postular la hipótesis de las Formas supone duplicar el número de los objetos de los que es necesario dar razón: "buscando aprehender las causas de los seres que nos rodean, los platónicos han introducido otras realidades en número igual al de estos seres: tal como aquel que, cuando quiere hacer una cuenta, cree que no puede lograrlo porque el número de objetos es muy pequeño y entonces lo aumenta para hacer la cuenta" (*Metafísica* A, 9, 990 *b* 1-4). Mientras que Platón considera que el verdadero conocimiento es el de las Formas (adquirido por el razonamiento y la reminiscencia), en tanto que los particulares, objetos de opinión verdadera, sólo pueden, en el mejor de los casos, incitarnos a tal reminiscencia. Aristóteles estima, por el contrario, que se debe estudiar la forma a partir de las realidades individuales, que son las que más conocemos, para luego ir hacia lo general. Este método permite explicar cómo Aristóteles puede hacer un estudio científico de realidades particulares tan diversas como los individuos concretos, las especies naturales, los tipos de buenas constituciones y de actos justos.

Para terminar, un último reproche de Aristóteles: las Formas no permiten, de ningún modo, concebir el problema físico del cambio. Las Formas platónicas pretenden ser los principios de explicación de las cosas sensibles. Ahora bien, esas Formas son permanentes e inmutables, son siempre cau-

sas de la misma manera y no permiten explicar el devenir de las cosas sensibles: "Las Formas no son, por lo tanto, la fuente de donde procede el movimiento (serían, más bien, dicen los platónicos, causas de la inmovilidad y del reposo" (A, 7, 988 *b* 3-4). Las Formas no pueden actuar como la naturaleza inmanente en las cosas sensibles, puesto que son separadas. Por último, las Formas no son una causa motriz, porque ninguna realidad inteligible y separada es capaz de producir una cosa particular. Las Formas no tienen, por lo tanto, ninguna utilidad para definir y concebir los seres sensibles, "no son causas de ningún movimiento, de ningún cambio" (A, 9, 991 *a* 8-11). Una vez más, para Aristóteles, "no es la Idea del hombre, es el hombre (en acto) el que engendra al hombre".

El hecho de que Aristóteles reconozca la necesidad de un elemento universal y la índole de las críticas que dirige a Platón no deben inducirnos a pensar, sin embargo, que Aristóteles se conformaría con retomar la definición del *eidos* platónico para concebirla, en adelante, como una forma común e inmanente en una multitud de objetos, que sólo difieren entre sí por la materia. Hemos visto cómo la noción de substancia y la de acto implican recursos para pensar la inteligibilidad de los seres empíricos y concretos. Pero es esencial recordar que las razones por las cuales Aristóteles se opone a la teoría de las Formas no son consecuencia de sus investigaciones en física y en biología. Debió de adquirir los principios de su crítica de la epistemología de Platón incluso antes emprender sus propias investigaciones empíricas, que es probable que hayan acompañado todo el conjunto de su carrera. La asociación de la búsqueda de inteligibilidad y el deseo de empiricidad es uno de los rasgos más notables de la personalidad filosófica de Aristóteles.

Es necesario, por último, subrayar, para deducir mejor la índole de su crítica del platonismo, que esta crítica está dotada de una auténtica intención política y moral. La condición ontológica de la que goza la Forma del Bien en Platón arruina, en opinión de Aristóteles, la posibilidad de una verdadera filosofía práctica, capaz de dar cuenta de la diversidad de determinaciones del bien ligadas a los diferentes aspectos de la acción humana. Aristóteles critica la existencia misma de una ciencia del Bien y el hecho de adosarla a una realidad ontológica trascendente, para preconizar la rehabilitación de cierta forma de contingencia y de creencia no demostrativa; respecto de ella se definirían la intención y la decisión humanas. Volveremos sobre este punto en la sección dedicada a la moral.

7. El empirismo de Aristóteles y la organización de las ciencias

El método utilizado por Aristóteles tiene estrecha afinidad con la naturaleza de los ámbitos de investigación por los que se interesó. Hegel decía que Aristóteles fue el pensador de la "empiria total" y el fundador de la mayor parte de las ciencias. Pero, notable organizador del saber y dispuesto a utilizar todos los procedimientos de generalización, sin los cuales no hay ciencia posible, es también un pensador de la individualidad de cada ser. De la misma manera, Aristóteles muestra una particular preocupación por comprender qué es lo que distingue a los grandes géneros de fenómenos en su mutua relación y qué es lo que constituye la especificidad de las ciencias que los estudian.

Antes de examinar el aporte de Aristóteles a los diferentes dominios del saber, es necesario decir algunas palabras sobre la manera en que concibe la organización y la coherencia de la investigación filosófica y científica.

Aristóteles no parece creer, como quizás lo admitía Platón y como lo realizaría más tarde Euclides para las matemáticas, que todas las verdades puedan derivarse de un conjunto limitado de axiomas. Aun cuando está seguro de la coherencia del conjunto del campo del saber, Aristóteles tiene plena consciencia de la independencia relativa que tienen entre sí las diferentes ciencias. Se muestra particularmente sensible al hecho de que los matemáticos, los lógicos y los físicos investigan, razonan y justifican sus conclusiones a partir de principios propios de sus respectivas ciencias. Las ciencias son como géneros; es imposible pasar de una a otra: "No es posible establecer un hecho pasando de un género al otro —por ejemplo, probar una proposición geométrica mediante el uso de la aritmética" (*Segundos Analíticos* II, 7, 75 *a* 38-40). En efecto, los tres elementos que figuran en toda demostración —la conclusión, los axiomas y el género subyacente, "cuyos atributos esenciales vuelven a encontrarse en la demostración" (75 *b* 2)— son propios de cada género de ciencia, aun cuando la conducción de la prueba pueda ser común a todas. En efecto, la idea aristotélica de una fuerte diferenciación de los dominios del saber no significa, en modo alguno, que Aristóteles concibiera esas ciencias, plurales en lo fundamental, como si no hubiera ningún vínculo entre ellas. Más bien, Aristóteles define las relaciones entre las diferentes ciencias con el modelo de una relación de analogía: "Las causas y los principios de cosas diferentes son diferentes en cierto sentido, pero en otro, si se habla de manera universal y por analogía, son idénticas" (*Metafísica* Λ, 4, 1070 *a* 31-33).

Aristóteles divide la ciencia en tres dominios: ciencias prácticas, productivas y teóricas (*Metafísica* E, 1, 1025 *b* 25). Las ciencias teóricas o especulativas difieren de las ciencias prácticas por su objetivo, su objeto y su carácter formal. El objetivo del conocimiento teórico es conocer, mientras que el conocimiento práctico tiene por meta definir los medios de que dispone la acción humana sobre el curso de los acontecimientos. Aristóteles reprocha a Sócrates el haber hecho de la ética, en forma errónea, una ciencia teórica, en la que "buscaba la naturaleza de la virtud, pero no su modo de producción y sus fuentes" (*Ética a Eudemo* I, 6, 1216 *b* 10-12). Por otra parte, las ciencias teóricas presentan verdades universales deducibles según una necesidad lógica de principios evidentes por sí mismos. En cambio, en las ciencias prácticas, las reglas valen "para la mayor parte de los casos" y por lo tanto pueden tener excepciones. Sólo admiten el grado de certeza que permite el objeto mismo de esas ciencias, es decir, la acción humana.

En cuanto a las ciencias prácticas, toman su nombre de la *praxis*, con la que se relacionan, o actividad humana que tiene su fin en sí misma (así, la actividad de marchar o la de vivir tienen por fin la actividad misma de marchar o de vivir). Estas ciencias se estudian en las obras morales y políticas de Aristóteles. Como el conocimiento moral del hombre no corresponde solamente a un interés especulativo, sino que debe proporcionar la base de un sistema de educación y de gobierno (objeto propio de la política), la moral ocupa un segundo lugar respecto de la política. Las ciencias poéticas, como su nombre lo indica, tratan de la *poiesis*, actividad que tiene su fin fuera de sí misma, como la actividad de fabricar un objeto tiene su fin fuera de sí misma, en el objeto producido. Y no se trata sólo de objetos materiales. Las obras de Aristóteles, la *Poética* y la *Retórica*, consagradas una a la producción de las tragedias y la otra a la de los discursos, son ambas representantes de tratados, sin duda numerosos, redactados por Aristóteles, que debían de ocuparse del conjunto de lo que llamaríamos hoy obras del espíritu. Las ciencias prácticas y las poéticas se oponen del mismo modo que el conocimiento práctico y el conocimiento productivo, o como la acción y la producción.

Volvamos a las ciencias teóricas. Se caracterizan por el tipo de conocimiento que buscan. Se refieren, en efecto, a los seres "que no pueden ser otra cosa que lo que son", elementos y relaciones que subsisten independientemente de la voluntad humana. Mientras que Platón consideraba que las ciencias se deducen de un conjunto de principios últimos que la dialéctica debía definir, hemos visto que Aristóteles divide todo el dominio de la ciencia teórica en ramas coordinadas que tienen cada una sus propios objetos de investigación y su propia axiomática. Estas ciencias se dividen a partir de la definición de los objetos de los que se ocupan: los seres pueden ser móviles

o inmóviles (por ejemplo, los animales o los objetos matemáticos), separados de la materia o no (por ejemplo, lo divino o los seres físicos). Estos dos criterios pueden combinarse de diferentes maneras; Aristóteles mantiene tres de ellas. Como hay tres tipos de objetos diferentes, "hay tres filosofías teóricas, las matemáticas, la física y la teológica" (*Metafísica* E, 1026 *a* 18-19).

La ciencia de los seres móviles y no separados es la física, que tiene por objeto propio la substancia natural, definida a la vez por su capacidad interior de cambio (al contrario de los objetos de las matemáticas, que son inmóviles y que, por la razón, pueden ser separados de la materia) y por su existencia individual. Los objetos de la física son, por ejemplo, el ojo, la nariz, la cara, "pues ninguna de estas cosas puede ser definida sin el movimiento y tienen siempre una materia" (E, 1, 1026 *a* 2-4). Pero el objeto propio de la física, como ciencia teorética, es estudiar la substancia formal, en tanto ésta esté tomada, o comprometida, en la materia. En este sentido, la psicología pertenece a la física —"puesto que corresponde al físico especular sobre esta suerte de alma que no existe en forma independiente de la materia" (1026 *a* 5-6)—, pero también la botánica, la zoología, la meteorología y la "química". La contribución de Aristóteles en el dominio de la filosofía de las ciencias, de su epistemología y del estudio de su estructura, es excepcional. En cambio, aun cuando Aristóteles, como buen discípulo de la Academia, tenía sin duda un buen conocimiento de las matemáticas y los libros M y N de la *Metafísica* tratan en parte de la naturaleza del número, no contribuyó en modo alguno a su desarrollo (como lo hizo Platón, desde el *Menón* hasta el *Timeo*).

La ciencia de los seres inmóviles y no realmente separados, aunque puedan ser separados por la razón, representa al conjunto de las ciencias matemáticas. No se ocupa de seres reales en tanto tales, sino de seres reales en tanto presenten un número o una forma geométrica. Figuras y números existen como determinaciones de los objetos dados en la percepción y sólo por convención se los considera abstractos de los objetos percibidos a los que califican. Las matemáticas tienen necesidad de axiomas que no sólo valen para todo pensamiento, sino que también tienen importancia y significación en el dominio de las figuras y los números.

Por último, la ciencia de los seres inmóviles y separados de la materia es la filosofía primera. Las substancias naturales no son, en efecto, las únicas. Existen también substancias divinas. La ciencia que las estudia se llama igualmente "teología", sin que este término tenga el sentido que se asigna hoy. "Pero si existe alguna cosa eterna, inmóvil y separada, su conocimiento pertenece manifiestamente a una ciencia teorética. Sin embargo, esta cien-

cia no es, al menos, ni la física (pues la física tiene por objeto a ciertos seres en movimiento), ni la matemática, sino una ciencia anterior a la una y a la otra (...) la ciencia primera tiene por objeto seres a la vez separados e inmóviles" (E, 1, 1026*a* 10-16). Aristóteles insiste en el hecho de que esta ciencia tiene por objeto verdaderas substancias. Si las substancias divinas no existieran, "si no hubiera otra substancia que las que están constituidas por la naturaleza, la física sería la ciencia primera. Pero si existe una substancia inmóvil, la ciencia de esta substancia debe ser anterior y debe ser la filosofía primera; y ella es universal de esta manera, por que es primera. Y le corresponderá considerar al Ser en tanto ser, es decir, a la vez su esencia y los atributos que le pertenecen en tanto ser" (1026 *a* 24-32).

Habría podido considerarse un cuarto tipo de objeto: los seres separados de la materia y en movimiento. Ahora bien, seres de este género no existen. De manera general, es imposible concebir un ser en movimiento que no implique una materia, por mínima que fuere. Por lo tanto, no existe un cuarto objeto que defina otra ciencia teórica. También la partición del dominio de los saberes teóricos es exhaustiva.

En cuanto a la lógica, es a la vez parte y herramienta de la filosofía. El término instrumento, *órganon*, fue conservado por los editores alejandrinos de Aristóteles cuando reagruparon bajo este título sus textos lógicos. Sin embargo, Aristóteles parece indicar también que los principios de la lógica forman parte también del estudio del ser en tanto ser: "Corresponde a una ciencia única estudiar, al mismo tiempo que la substancia, las verdades que, en matemáticas, se denominan axiomas. Es evidente que su examen es el objeto de una sola y la misma ciencia, y que esta ciencia es la del filósofo. En efecto, los axiomas abarcan la universalidad de los seres y no tal género particular, con exclusión de los demás" (*Metafísica* G, 3, 1005 *a* 20). Más adelante, Aristóteles señala: "Que pertenece al filósofo, es decir, al que examina la naturaleza de toda substancia, examinar también los principios del razonamiento silogístico" (1005 *b* 6-8); en este sentido, la lógica es una ciencia general subsumida bajo la metafísica.

Volvamos ahora a la pregunta que planteamos con anterioridad. ¿En qué medida es Aristóteles un pensador sistemático? Las ciencias son autónomas y están vinculadas entre sí. Aristóteles trabaja, a propósito de cada ciencia, sobre elementos que forman, de algún modo, la estructura conceptual y axiomática de base. Por otra parte, la lógica del pensamiento aristotélico es tributaria, con mucha frecuencia, de una formulación de los problemas o *aporiai*/ἀπορίαι. Las soluciones que aporta Aristóteles suelen ser hasta tal punto orientadas por la perspectiva particular de cada problema que puede

parecer difícil deducir de ellas soluciones generales unificadas. Ahora bien, Aristóteles insiste en el hecho de que las dificultades y las opiniones recibidas deben ser el punto de partida de la indagación filosófica. El método se expone con claridad en la *Ética a Nicómaco* VII, 1, 1145 *b* 2-6): "Debemos poner delante de nosotros a 'los fenómenos' —phainómena/φαινόμενα, término que designa a los hechos tal como aparecen, pero también a las opiniones— y, luego de haber explorado los problemas, llegar así a probar lo mejor posible la verdad de todas las opiniones comunes (...) o, por lo menos, las opiniones más difundidas y las más importantes, puesto que si las objeciones suscitadas se resuelven para no dejar subsistir más que las opiniones comunes, nuestra prueba habrá cumplido suficientemente su objeto".

Sobre este último punto, hay una neta diferencia entre Aristóteles y Platón, ya que este último quería en realidad excluir de la filosofía todo el dominio de las opiniones. Pero también es necesario destacar que Aristóteles no es un naturalista o un empirista sin matices, que su estudio de la naturaleza está impregnado del deseo de revelar en él el orden final, la teleología. Es cierto que la investigación de una cuestión, para Aristóteles, debe partir verdaderamente de las existencias particulares y de los *phainomena*, es decir, de los hechos observados (los que pueden abarcar, una vez más, las opiniones comunes, *endoxa*/ἔνδοξα, lo que se dice o piensa de un tema, *legómena*/λεγομένα, en otras palabras, no sólo los hechos empíricos, sino también todo el orden del consenso moral y político). Queda en pie que Aristóteles creía, como Platón, que sólo la forma y lo universal son cognoscibles, aun cuando lo esencial de su ambición filosófica consiste en el intento de conciliar ese principio con la tesis de que sólo los seres particulares son substancias reales.

1
Física sublunar y supralunar

Los tratados de Aristóteles que forman el corpus de sus obras físicas (la *Física*, *Sobre la generación y la corrupción*, *Del cielo*, los *Meteorológicos*, las *Partes de los animales*, la *Historia de los animales*, la *Marcha de los animales*, el *Movimiento de los animales* y la *Generación de los animales*) son de una calidad filosófica considerable. Pertenece también al corpus surgido de investigaciones físicas el tratado intitulado *Del alma*, así como el conjunto de textos psicofisiológicos conocidos con el nombre de *Parva Naturalia*. Estos textos son científicos, en el sentido de que se apoyan en una investigación empírica y los anima la ambición de explicar y sistematizar el conjunto de los fenómenos observados. Tal voluntad de explicación global, que imprime su sello particular a las investigaciones físicas de Aristóteles, inspira un programa afirmado con vigor en el primer capítulo de los *Meteorológicos* (pasaje que, aunque se dude de que proceda de la mano de Aristóteles, resulta revelador de sus ambiciones): "Me he ocupado ya de las primeras causas de la naturaleza y del movimiento en su esencia [es el objeto de la *Física*]; igualmente, estudié el movimiento ordenado de los cuerpos celestes, tal como se ordenan en sus revoluciones superiores [es el objeto del tratado *Del cielo*], así como del número y de la naturaleza de los elementos materiales, de sus propiedades, de sus transformaciones mutuas y de su generación y destrucción en general [en *Sobre la generación y la corrupción*]. La parte de esta investigación que queda por considerar es aquella que todos los pensadores precedentes llamaron meteorología (...). Cuando hayamos tratado de estos temas, veamos si podemos dar una explicación, siguiendo las líneas que hemos trazado, de los animales y de las plantas, tanto en general como en particular; porque, cuando lo hayamos hecho, llegaremos quizás a la realización del plan que habíamos trazado al comienzo" (I, 1, 338 *a* 20-27, 339 *a* 7-9). Así se introduce el objeto de los *Meteorológicos*, al mismo tiempo que se anuncian las obras zoológicas y quizás el tratado sobre las plantas, que nunca llegó a escribirse.

Este texto indica con claridad cuáles son los campos en que se divide la investigación física. El primer objeto se relaciona con la naturaleza (*physis*/φύσις) o conjunto de las realidades que tienen en sí mismas el principio de sus cambios. La *physis* pertenece al mundo sublunar. Éste se extiende desde la Tierra hasta la región situada inmediatamente debajo de la Luna y se

compone de cuatro elementos: la tierra (cuerpo frío y seco), el fuego (caliente y seco), el aire (caliente y húmedo) y el agua (frío y húmedo). Cada elemento se define por la posesión de dos de las cuatro cualidades o poderes fundamentales, que son las de ser húmedo, seco, frío o caliente, pero sólo son posibles cuatro combinaciones de esas propiedades. Además, cada elemento tiene un movimiento natural y un lugar natural. El fuego va hacia lo alto y encontrará su lugar en el borde extremo del universo; la tierra se sitúa naturalmente abajo y procura alcanzar el centro del universo; el aire y el agua ocupan el lugar intermedio. Existe la posibilidad del pasaje de un elemento a otro, en un orden determinado (de la tierra al agua, del agua al aire, del aire al fuego), puesto que, si los elementos no actuaran unos sobre otros, cada uno se mantendría en su propio lugar y el movimiento desaparecería del mundo sublunar. Además, cada cuerpo está animado, en virtud del hecho de su composición elemental, de un movimiento natural rectilíneo orientado hacia lo alto, es decir, hacia la periferia del universo, o bien hacia abajo, es decir hacia el centro ocupado por la Tierra. La física de las cosas sublunares consiste en el estudio de las acciones y las pasiones recíprocas, que provocan cambios, alteraciones y nacimientos de nuevos cuerpos, los que siempre están orientados y guiados por la realización de la forma. El tratado *Sobre la generación y la corrupción*, así como la "química" expuesta en el libro IV de los *Meteorológicos*, describe esas interacciones de elementos. Los fenómenos regulares o irregulares que son la Vía Láctea, los cometas, las apariciones ígneas, al igual que todo lo que se produce en la atmósfera, como los vientos, los temblores de tierra, el rayo y la tempestad, se explican de ese modo. Aristóteles recurre a la noción de "exhalaciones", húmedas o secas, para proporcionar una explicación común de la diversidad de los fenómenos del universo. Por lo tanto, se mantienen estrechos lazos entre la *physis* de los presocráticos y la *physis* del mundo sublunar: la naturaleza es siempre aquello de lo que todo procede y a lo que todo retorna; es el lugar de incesantes transformaciones de los elementos. Pero, al mismo tiempo que Aristóteles renuncia a hacer de la *physis* la totalidad del Ser, el análisis detallado y sistemático que hace de ella confiere a su pensamiento una gran originalidad.

El segundo objeto de estudio es el mundo supralunar, formado por el conjunto de los cuerpos celestes (el Cielo de las estrellas fijas y de las esferas de los diferentes planetas). Abarca, en líneas generales, el campo de la astronomía. Este mundo está dotado de un movimiento circular. Su elemento, al que Aristóteles habría dado el nombre de "éter", es un elemento divino, no engendrado, incorruptible e inmutable (por largo tiempo denominado "quintaesencia", por ser un quinto elemento distinto de los otros cuatro ele-

mentos). Los dos primeros libros del tratado *Del Cielo* se consagran al estudio del mundo supralunar. En cuanto a lo divino, constituye el objeto de la filosofía primera, que estudia también los primeros principios y el ser en tanto ser: "Si lo divino está presente en alguna parte, está presente en esta naturaleza inmóvil y separada, y la ciencia más alta filosofía primera debe tener por objeto el género más elevado" (*Metafísica* E, 1, 1026 *a* 19-22). Por último, la psicología, o estudio de la naturaleza del alma, representa una parte de la física.

En todos estos diferentes dominios, Aristóteles utiliza el mismo método de explicación. Consiste en tomar como principio último de explicación al acto, es decir, la "función actuante" o también la "forma en acto" de un ser actualmente existente, para luego proceder de lo general a lo particular (según la recomendación de la *Física* I, 1, 184 *a* 23) y, por último, determinar el acto o la forma en función de las condiciones materiales, que explican la diversidad de maneras en que tal forma se realiza en tal materia. En particular, estos principios tienen validez para el estudio de la naturaleza (o *physis*), cuyo objeto propio es, al mismo tiempo, investigar el sistema de las causas que explican que una realidad sea lo que es y que presente tal forma realizada en tal materia. El lector moderno no debe esperar, de ningún modo, encontrar en la "física" de Aristóteles la disciplina que hoy se denomina con ese término (o sea, la ciencia de las propiedades generales de la materia y de las leyes del mundo natural). En efecto, en su sentido aristotélico, la física abarca, de modo mucho más amplio, el estudio de las substancias naturales. Así, la cuestión más importante, con la que se abre el segundo libro de la *Física* de Aristóteles, es saber qué define a la substancia como natural. Aristóteles da esta respuesta: las substancias naturales ("los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como tierra, fuego, agua, aire", *Física*, II, 1, 192 *b* 8-10) contienen una naturaleza que es principio y causa de su movimiento o de su reposo (entendido como negación de movimiento), "unos en cuanto al lugar, otros en cuanto al crecimiento o al decrecimiento, otros en cuanto a la alteración" (192 *b* 13-16). En cambio, los objetos producidos por el arte "no poseen ninguna tendencia natural al cambio, sino solamente en tanto tengan el accidente de ser de piedra o de madera (...). Pues la naturaleza es un principio y una causa del movimiento y del reposo para la cosa en que reside en forma inmediata, por esencia y no por accidente" (192 *b* 20-22). Por lo demás, es una cosa notable, y que distingue a Aristóteles de sus predecesores, en especial Demócrito, la propuesta de un único y el mismo principio para explicar tanto el movimiento como el reposo.

La presencia de un principio de movimiento intrínseco como característica del ser natural implica una revisión de la definición del movimiento. El

movimiento, en Aristóteles, es un proceso imperfecto que acaba en un acto: "Todo movimiento es imperfecto, como el adelgazamiento, el estudio, el paseo, la construcción: estos son movimientos y, por cierto, incompletos. No se puede, en efecto, al mismo tiempo, pasearse y haber paseado, construir y haber construido, devenir y haber devenido, recibir un movimiento y haberlo recibido; y mover y ser movido son también dos cosas diferentes (*Metafísica* Θ, 6, 1048 *b* 28-33).

Un primer tipo de movimiento es la acción, que puede ser transitiva o inmanente. La acción transitiva recibe también el nombre de *poiesis*/ποίησις; tiende a un fin exterior a sí misma: aprender o curar son dos movimientos de este tipo, ya que se hacen en razón de la ciencia, uno, y el otro en razón de la salud. El movimiento que define a la *poiesis* es, por lo tanto, un movimiento en cierto modo incompleto, puesto que el objeto producido es, en este caso, siempre exterior al movimiento que lo produce. En cambio, la acción inmanente corresponde a la *praxis*/πρᾶξις (o *energeia*/ἐνέργεια), siempre acabada y perfecta porque tiene su fin en sí misma (como la acción de ver tiene su fin en el hecho mismo de ver y la acción de pensar tiene por fin el pensamiento mismo). Este carácter de acabamiento o de perfección propio de la *praxis* hace que ésta sea un acto en el sentido más pleno del término: "El único movimiento cuyo fin es inmanente es la acción (*praxis*). Por ejemplo, al mismo tiempo se ve y se ha visto, se concibe y se ha concebido, se piensa y se ha pensado, mientras que no se puede aprender y haber aprendido, ni sanar y estar sano. Pero se puede, a la vez, vivir bien y haber vivido bien, gozar de felicidad y haber gozado de felicidad. Estos diferentes movimientos deben denominarse movimientos, los unos, y actos los otros, puesto que todo movimiento es imperfecto" (Θ, 6, 1048 *b* 23-28). Aristóteles emplea también el término "entelequia" para designar a este acto perfecto y acabado (del que la *praxis* es un representante), que opone al movimiento, proceso imperfecto.

De hecho, la definición aristotélica de la noción de entelequia es todavía más compleja. Hemos visto que, en el tratado *Del alma*, Aristóteles señala que el acto o entelequia puede tener dos significaciones diferentes. Hemos visto con anterioridad que se puede hablar de "acto" en el sentido en que se diría que la ciencia es en acto cuando se la posee. Del mismo modo, se puede hablar de acto en un sentido más fuerte cuando no sólo se posee la ciencia, sino también se la ejerce en plenitud. De tal manera, "la entelequia se toma en un doble sentido; es tanto la ciencia como el ejercicio de la ciencia" (II, 1, 412 *a* 22-24, véase también II, 5, 417 *b* 9-17). Se trata, en el último caso, de una entelequia primera (cuando la ciencia se posee y se ejerce) y, en el otro, de una entelequia segunda (cuando sólo se posee la ciencia).

El texto más completo de Aristóteles consagrado a la definición del movimiento es el primer capítulo del libro III de la *Física*. A modo de preparación para la definición del movimiento, se recuerdan varios elementos: la distinción entre el ser en acto y el ser en potencia; la relación entre motor y móvil; el hecho de que no existe movimiento fuera de las cosas; también, el hecho de que el movimiento debe sobrevenir siempre según la substancia (se lo designa entonces, según sea el caso, como nacimiento y muerte, o generación y corrupción), según la cualidad (consiste entonces en alteración), según la cantidad (crecimiento y decrecimiento) o según el lugar (movimiento local o desplazamiento). Por último, se menciona una propiedad general: en toda realidad, cualquiera fuere, hay presencia de una forma o bien de una privación de la forma. Después de estos prolegómenos, se introduce la famosa definición aristotélica del movimiento: "Hay tantos géneros de movimientos y de cambio como géneros del ser. Y como en cada género se puede distinguir el ser en entelequia y el ser en potencia, la entelequia del ser que estaba en potencia, según lo que es ese ser, es el movimiento" (*Física* III, 1, 200 *b* 26).

Entre los géneros del ser, sólo los que pertenecen a las categorías de la cantidad, de la cualidad y del lugar admiten contrarios y permiten definir un movimiento. En efecto, todos los movimientos tienen por origen la privación de una cierta cualidad y, por término, la posesión de esa cualidad, mientras que el sujeto de ese devenir no cambia durante el proceso: así ocurre con el hombre que va del estado de hombre no blanco al de hombre blanco, o del estado de no músico al de músico (*Física* I, 7, 190 *a* 2). Aristóteles admite esa restricción y, por lo tanto, sólo admite tres géneros de movimiento: alteración (según la cualidad), cambio de tamaño (según la cantidad) y movimiento local. Como los géneros del ser no pueden reducirse a uno solo, los diferentes géneros de movimiento son irreductibles a un género común (I, 200 *b* 32 – 201 *a* 9). Pero todos los movimientos comparten ciertas propiedades comunes, como la continuidad, así como el hecho de existir en un tiempo y en un lugar.

Aristóteles indica que también existe un cambio según la substancia. Éste consiste en generación y corrupción, nacimiento y muerte. Tal afirmación no deja de plantear algún problema, puesto que, en la medida en que una substancia no tiene contrario, la generación o pasaje del no ser al ser no puede representar, en sentido estricto, un movimiento. Los comentaristas intentaron definir la condición paradójica de ese "cambio según la substancia" señalando que, dado que toda generación va precedida de movimientos destinados a poner la substancia en estado de recibir la forma, es a estos movimientos, más que a un verdadero cambio sobrevenido a la substancia, a

los que Aristóteles llama "cambio o movimientos según la substancia"; tales movimientos no deberían confundirse con el acto mismo de la generación, estado final, en cierto modo, al que conducen esos movimientos preparatorios. La conclusión es que, incluso si representara un verdadero movimiento, la generación debería revestir un carácter por completo particular, pues no se trataría de un movimiento que va de un término a su contrario, sino de un término a su contradictorio, porque se da desde el no ser al ser.

El movimiento es la forma (acabada o por acabar) de la materia, en tanto ésta es potencia y sujeto de movimiento. En este sentido, el movimiento no es ni la privación, ni la potencia, ni un acto puro, sino un acto de cierto orden, un acto incompleto e inacabado (*Física* III, 1, 201 *b* 2-4 y 2, 201 *b* 25). Sin embargo, ocurre que, en ciertos textos, definió el movimiento usando la pareja potencia y acto, y tendió a identificar el movimiento con el acto. Lo atestigua este pasaje famoso de la *Metafísica* Θ: "El término acto, que siempre unimos con el de entelequia, se ha extendido de los movimientos, de donde proviene principalmente, a las otras cosas: parecería, en efecto, que el acto por excelencia es el movimiento" (3, 1047 *a* 32). Aristóteles no mantiene, por consiguiente, la distinción entre acto y movimiento.

¿Cómo se explica esta oscilación entre la definición del movimiento como acto o como acto incompleto? La concepción aristotélica queda atrapada en la siguiente tensión. El acto de una realidad en potencia designa a la presencia real, realizada, de la forma de esa realidad en potencia. Ahora bien, el movimiento sólo se produce y continúa produciéndose en el seno de una realidad en la medida en que el acto, o la realización de la forma, se mantenga en parte inacabado. El movimiento es, por lo tanto, un proceso incompleto. Por otra parte, el movimiento se desencadena según un proceso que de ningún modo queda librado al azar, sino que tiene por guía a la forma presente en acto, que es el término último del movimiento. En consecuencia, sería posible describir al movimiento como un acto continuo, que no sería en acto en el momento en que se produce, pero está determinado en función del acto real sobre el cual se completa. La forma, o acto final, determina la sucesión, o el desarrollo continuo, de las formas tomadas por el compuesto. La entelequia del movimiento es así la entelequia del acto que le corresponde, pero no es (totalmente) en acto.

El hecho de que Aristóteles mantenga las dos definiciones del movimiento (como acto y como acto inacabado) sugiere que es necesario, para que el movimiento se cumpla, que haya un motor en acto o un móvil en acto (o en entelequia) y que el acto de cierto género que es el movimiento sea uno y común tanto al motor como al móvil. El concepto de un acto uno y común al

motor y al móvil permite a Aristóteles, por lo demás, pensar la acción de una substancia sobre otra substancia. Por cierto, el hecho de enseñar (acción del motor) no es la misma cosa que el hecho de aprender (acción a partir de lo movido), pero para que se cumpla la actualización y lo movido reciba la forma, es necesario que sólo haya un único acto común al motor y al móvil: "Para resumir, diremos que ni la enseñanza ni el estudio, ni la acción ni la pasión, son la misma cosa; la sola cosa idéntica aquí es el movimiento, al que corresponden estas diferentes propiedades" (*Física* III, 3, 202 *b* 19-22).

El libro IV de la *Física* contiene interesantes explicaciones, que nos limitaremos a evocar aquí, sobre el lugar, el vacío y el tiempo. La primera discusión trata al mismo tiempo de la existencia y de la esencia del lugar (*topos*/τόπος). Aristóteles parte del axioma de que el lugar no puede ser separable; no es ni la forma, ni la materia, ni el intervalo (*diastema*/διάστημα), sino el "límite (*peras*/πέρας) del cuerpo envolvente", en que el cuerpo envuelto es el de lo que es móvil por transporte (4, 212 *a* 5-6). Por otra parte, el lugar es inmóvil "como un río (...) porque en su totalidad está inmóvil" (212 *a* 18-19). De ahí la definición del lugar que se da inmediatamente después: el lugar es "el límite inmóvil inmediato primero de aquello que envuelve". En la continuación de su análisis del lugar, Aristóteles insiste en el hecho de que el vacío no podría ser un lugar carente de cuerpo y que el movimiento local no exige el vacío, sino que puede explicarse por el reemplazo mutuo y sucesivo de las partes movidas. Numerosos y sutiles argumentos permiten establecer, al final del capítulo 9, "que no existe vacío ni separado (...) ni en potencia, a menos que uno quisiera, a todo trance, llamar vacío a la causa del transporte: puesto que lo denso y lo ralo son, según esta oposición, la causa eficiente del transporte" (9, 217 *b* 24-27).

Los capítulos 10 a 14 se dedican al estudio del tiempo. Luego de haber enumerado las dificultades que suscita la tentativa de definir el tiempo, Aristóteles se ocupa de determinar la relación que existe entre el movimiento y el tiempo. Por cierto, el tiempo no puede identificarse con el movimiento, pero no es posible ninguna percepción del tiempo sin que haya la percepción de un cambio. Aristóteles recuerda que, "cuando no experimentamos cambios en nuestro pensamiento o no los percibimos, no nos parece que haya pasado el tiempo; es la misma impresión que tuvo la gente que, según la fábula, durmió en Sardes al lado del héroe: unieron, en efecto, el instante anterior y el posterior e hicieron de los dos uno solo, porque había un vacío de sensación" (11, 218 *b* 21-25). Por otra parte, el espacio da la condición de continuidad del movimiento; del mismo modo, posibilita la determinación la relación de lo anterior con lo posterior, por cuyo intermedio se constituye la orientación en el tiempo. La definición del tiempo aparece al final del

capítulo 11: "El tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior, y es continuo, porque pertenece a un continuo" (220 *a* 23-25). En efecto, el tiempo sólo existe en relación con un movimiento en tanto éste suponga un número que permita distinguir entre "más y menos movimiento" (219 *b* 5). Este es el instante que mide el tiempo en razón de esta dimensión de anterioridad y de posterioridad: es, en cierto sentido, el mismo y, en otro sentido, siempre diferente. Asegura la continuidad del tiempo, pero del mismo modo hace posible la división del tiempo: doble función, que es también la del punto. Por este motivo, se puede decir que "el tiempo es simultáneamente el mismo en todas partes; pero, como anterior-posterior, ya no es el mismo; pues el cambio, en tanto presente, es uno, pero diferente en tanto pasado y futuro" (12, 220 *b* 6-9).

Por último, una palabra sobre la finalidad y el azar. El texto en que Aristóteles expresa de una manera más neta lo que podría ser una concepción teleológica de la naturaleza se encuentra en el capítulo introductorio de las *Partes de los animales*: "En todo devenir natural, observamos varias causas, por ejemplo, la causa en vista de la cual y la causa a partir de la cual se efectúa el cambio; es necesario, por lo tanto, determinar, también sobre este punto, cuál de ellas resulta ser la primera y cuál la segunda. Parecería que la primera causa fuera la que llamamos "en vista de la cual"; en efecto, ella es la razón y la razón es principio, tanto en los productos del arte como en los de la naturaleza. El médico comienza por determinar, ya sea por razonamiento, ya sea por observación, qué es la salud, el arquitecto, qué es la casa; con esto, dan cuenta de las razones y de las causas de sus diligencias, y del "porqué" de sus acciones. Ahora bien, hay más finalidad y belleza en las obras de la naturaleza que en las fabricaciones humanas" (I, 1, 639 *b* 12-21). Y más adelante: "Hay, por lo tanto, dos tipos de causalidad, la finalidad y la necesidad, y cuando se trata de ellas, es necesario absolutamente dar cuenta de los dos (...); es evidente también que los que no tratan de las dos causalidades, no tratan, por así decirlo, de la naturaleza. Pues la naturaleza es principio, más que la materia (...). Es necesario, por lo tanto, proceder de la siguiente manera: para la respiración, por ejemplo, mostrar, por una parte, que existe en vista de tal fin y, por otra parte, que, para alcanzar ese fin, son necesarios tales medios" (I, 1, 642 *a* 14-33).

Las explicaciones por las causas finales se vinculan con aquello por lo cual tal fenómeno existe y tienen que ver con el bien. Pero las causas finales son primeras, porque se identifican con lo que son las cosas. Es una constante de la explicación aristotélica el buscar las causas finales, como lo hace Aristóteles, por ejemplo, para intentar una explicación de la disposición de los dientes (*Generación de los animales* II, 6, 745 *a* 27 – *b* 3) y la de las

manos (*Partes de los animales* IV, 10, 687 *a* 8-18). La teleología natural de Aristóteles se expone con la mayor claridad en la *Física* (*Física* II, 8, 199 *a* 20). Señala, en particular, que "la naturaleza no hace nada en vano", pero que la acción de las causas finales siempre está claramente apremiada por la de la necesidad. Es cierto que, en numerosos pasajes, Aristóteles habla de la naturaleza como del artesano inteligente del mundo humano. "Como un buen dueño de casa, la naturaleza no desperdicia nada y hace de todo un buen uso" (*Generación de los animales* II, 6, 744 *b* 16). Pero no se debería deducir de tal fórmula alguna especie de intencionalidad de la naturaleza. Aristóteles observa la naturaleza y señala que la mayor parte de los órganos de los animales y sus características de comportamiento tienen una función. El físico debe tratar de descubrir esa función, pues su conocimiento es esencial para la comprensión de la naturaleza.

Por otra parte, Aristóteles niega que el azar tenga el más mínimo poder de explicación causal. Lo accidental se define como la excepción respecto de lo que ocurre más a menudo. Ahora bien, no hay conocimiento de los accidentes, puesto que el conocimiento sólo es posible para lo que ocurre con más frecuencia o necesariamente (*Metafísica* E, 2, 1027 *a* 20-21). De todos modos, no se debería imaginar el mundo de Aristóteles como un mundo físico donde, al lado de las conexiones causales, la indeterminación desempeñara un papel real. Los fenómenos accidentales dependerían, más bien, de las particularidades de la materia en cuestión y, en tal sentido, esas mismas particularidades pueden cumplir un papel causal.

El universo aristotélico es geocéntrico. Está limitado como una esfera en el espacio. En cambio, este universo no presenta ningún límite temporal: no tiene comienzo ni fin. El geocentrismo proviene del hecho de que el movimiento circular de los cielos sólo puede existir si la tierra, en su centro, permanece inmóvil. Más allá de la tierra y de su atmósfera, están la luna, el sol, los planetas y las estrellas fijas que constituyen el mundo supralunar.

La concepción aristotélica del mundo supralunar y de su astronomía es, en gran parte, herencia de los geómetras astrónomos de los siglos V y IV. La representación matemática del universo que ellos proponían (una estructura geométrica compuesta de esferas y de círculos concéntricos, animados de un movimiento uniforme, en que cada una de las esferas se movía en virtud de un movimiento propio) está muy alejada de la concepción que los fisiólogos presocráticos tenían del mundo como lugar de un devenir incesante de nacimientos y de corrupciones. En cambio, se advierte que Aristóteles se inspiró en sus predecesores fisiólogos para concebir la *physis* del mundo sublunar.

En el cielo aristotélico, los cuerpos celestes se mueven con un movimiento circular, que es el movimiento más perfecto. Movimiento uniforme de un astro según el gran círculo de una esfera, este movimiento, en efecto, es el único que satisface la condición de perpetuidad, en la medida en que carece de estado inicial y de estado final; además, es el único movimiento que es, en todo instante, todo lo que puede ser: "Sus movimientos y los movimientos determinados por él existen y existirán necesariamente. Porque lo que se mueve en círculo está siempre en condiciones de mover alguna otra cosa, el movimiento de estas cosas debe ser un movimiento circular —por ejemplo, puesto que el movimiento superior es circular, el sol se mueve de esta manera; y puesto que esto es así, las estaciones forman un círculo y vuelven a ser ellas mismas. Y, puesto que existen de esta manera, las cosas movidas por ellas se mueven de igual modo" (*Generación y corrupción* II, 2, 338 *a* 18 - *b* 6).

Por otra parte, el movimiento circular encuentra su condición en la naturaleza de la substancia del cielo. En efecto, los cuerpos celestes, que Aristóteles denomina también cuerpos divinos, están constituidos por esa materia particular que es el quinto elemento, quintaesencia o éter, cuya propiedad es moverse en forma regular y circular (lo que no es el caso de los otros cuatro elementos): "Existe otro cuerpo, separable de aquellos de los que acabamos de hablar, cuya naturaleza es más honorable y que está todavía más alejado del mundo por debajo de nosotros" (*Del Cielo* I, 2, 269 *b* 14-16). Aristóteles, que retoma una tradición transmitida desde la más remota antigüedad, indica "que las primeras substancias son dioses y que lo divino abarca la naturaleza en su totalidad". En cambio, rechaza toda la teología popular, así como los mitos con que esta tradición está cargada, "que dan a los dioses la forma humana o los representan semejantes a ciertos animales" (*Metafísica* Λ, 8, 1074 *b* 1-10).

En la medida en que lo que es divino tiene por función propia ejercer y poner en acto su intelecto, los cuerpos celestes, al ser de naturaleza divina, están vivos y son inteligentes. "Si bien pensamos en ellos como cuerpos —que muestran el orden pero no la vida— debemos pensar que participan de la acción y de la vida. Debemos pensar que las acciones de las estrellas son como las de los animales y las de las plantas" (*Del Cielo* II, 12, 292 *a* 19-22, *b* 1-2). La naturaleza es, pues, una forma de principio de vida propia del mundo: "Dios y la naturaleza no hacen nada en vano" (*Del Cielo* I, 4, 271 *a* 33). Aristóteles retoma una tesis que se defiende con vigor en el *Timeo* y las *Leyes* de Platón. El mundo sólo es inteligible si está gobernado por un alma, definida como vida. Los movimientos propios del alma (querer, examinar, deliberar) están en el principio de la dirección del mundo (*Leyes* X, 893 *c*,

896 *a*). Ahora bien, Aristóteles descarta resueltamente la idea de que exista un alma del mundo. Sustituye el movimiento automotor del alma, presentado en el *Timeo*, por un motor inmóvil, de la naturaleza de la inteligencia. De este modo, establece una estrecha relación entre teología y astronomía, y propone una forma de teología astral.

En la medida en que, según la opinión común, "Dios es una especie de causa y de principio" (*Metafísica* A, 2, 983 *a* 8-9), la esfera de los cuerpos celestes se pone en movimiento por la acción de un Primer Motor. Trataremos este punto con más detalle en la sección dedicada a la teología y la filosofía primera. Pero la naturaleza del Primer Motor es también una cuestión de física, puesto que éste es, ante todo, un principio de movimiento. En efecto, en el libro VIII de la *Física*, Aristóteles establece la existencia de una fuente inmóvil de cambio, de un motor no movido, como lo califica por lo común. Este primer motor inmóvil, pero fuente de todos los demás movimientos, está situado fuera del universo (*Movimiento de los animales*, 4, 699 *b* 35). Está en el origen del cambio, pero en carácter de causa final. "La causa final mueve como objeto del amor, y todas las demás cosas se mueven por el hecho de que son movidas. Dicho esto, si una cosa es movida, es susceptible de ser de otro modo que lo que es (...). Ahora bien, puesto que hay un ser que mueve, aunque él mismo está inmóvil, existente en acto, este ser no puede ser, de ningún modo, otra cosa que lo que es: la translación es, en efecto, el primero de los cambios y la primera translación es la translación circular; ahora bien, este movimiento circular es el Primer Motor el que lo produce. El Primer Motor es, por lo tanto, un ser necesario y, en tanto necesario, su ser es el bien y es de tal manera que es principio (...). De tal principio están suspendidos el cielo y la naturaleza. Y este principio es una vida, comparable a la más perfecta que nos sea dado vivir a nosotros por un breve momento" (*Metafísica* Λ, 7, 1072 *b* 3-14). Los astros son, pues, realidades automotrices, pero que reciben el principio de su movimiento de fuera de sí mismas. El Primer Motor mueve el primer cielo, pero él mismo no es movido ni material.

La existencia de cuerpos celestes que tienen una naturaleza divina hace que la física toque a la teología. En efecto, los astros gozan de una eternidad individual de la que todos los fenómenos cíclicos o recurrentes del mundo sublunar son una imitación: en los animales y en las plantas, existe una eternidad de la especie y no del individuo. Pero el mundo sublunar no es una emanación ni una copia de lo divino, posee una realidad y una inteligibilidad que le son propias. Por último, en la medida en que el primer motor es también una inteligencia divina, la teología, la psicología y la filosofía primera están estrechamente ligadas a la física celeste.

2
Biología y psicología

Aristóteles dedicó numerosas obras a la biología o estudio del mundo viviente y sus partes, tanto que sean idénticas (por ejemplo, las partes de la carne) o no uniformes (como los huesos y las articulaciones). El mundo de los seres vivos se distingue con nitidez del mundo de los no vivientes, pero Aristóteles no introduce una separación tajante entre los vegetales y los animales. La continuidad y la regularidad están presentes en el seno de la naturaleza, aun cuando las diferentes especies se jerarquizan según grados de valor y complejidad variables. Tal regularidad ininterrumpida es imagen de la progresión continua de la esfera celeste. Pero el mundo de los seres vivos también está manchado de imperfección. La presencia de la materia, que contiene en potencia entes diferentes, hace que la naturaleza presente una cierta irregularidad, que está en el origen de las anomalías y las monstruosidades que se encuentran en ella.

Sin dejar de reconocer la importancia de la continuidad en la naturaleza, Aristóteles es también el primer filósofo que propuso una denominación y un ordenamiento de las especies animales basados en una multiplicidad de criterios. Aun cuando la *Historia de los animales* reseña más de quinientas especies, no parece que Aristóteles se haya propuesto inventariar, ni siquiera clasificar todos los animales. Sobre todo, se muestra cuidadoso de señalar las similitudes que existen entre diferentes tipos de organismos. Así, una misma función de respiración puede realizarse en diferentes especies de distinta manera, ya sea mediante pulmones, ya sea por branquias. Sin embargo, las distinciones entre especies se mantienen netas y Aristóteles no concibe ninguna transformación de una especie en otra. Sólo existe entre las especies una unidad de analogía: un único y mismo fin aparece realizado en cada caso, pero por medios diferentes. Por eso, Aristóteles se interesa, sobre todo, en las partes de los animales que se relacionan con funciones comunes. Su biología explica qué es un órgano al describir para qué sirve: así, la esencia del pulmón es enfriar el organismo. Aristóteles admite la continuidad de una especie a otra, pero no la evolución. Lo superior no se explica por lo inferior, sino a la inversa. La jerarquía de las especies culmina con el hombre, el animal más perfecto, "el más conforme a la naturaleza", dice Aristóteles, en el que las funciones vitales de nutrición, de sensibilidad, de movimiento y de pensamiento se realizan de la manera más excelente.

La finalidad desempeña un papel esencial en la biología aristotélica. De todos modos, Aristóteles reunió una cantidad extraordinaria de observaciones biológicas y el cuidado que pone en reconocerles una inteligibilidad sería difícilmente compatible con un método explicativo único. En particular, ningún principio finalista permite explicar la diversidad de lo viviente. Las características de lo viviente se explican por los mecanismos vitales, debidos a la interacción necesaria de las propiedades de la materia, más que por las causas finales. De hecho, explicación por la necesidad y explicación por la acción de una finalidad reguladora se codean a menudo en la ciencia aristotélica de lo viviente. Cada uno de los tratados biológicos de Aristóteles privilegia una perspectiva de estudio diferente: la *Generación de los animales* analiza las causas eficientes del nacimiento y el crecimiento; la *Historia de los animales* se ubica más bien desde el punto de vista de la causa material; por último, las *Partes de los animales* colocan en primer plano a las causas finales y las causas formales. En general, cada facultad del alma (la nutrición, la sensación, el deseo, la capacidad de moverse, etcétera) se estudia desde un doble punto de vista. No sólo se la aborda como una función física particular (se describen entonces en detalle los órganos y todo el material fisiológico necesario para la actualización de esa función), sino también como una facultad cuya comprensión depende del estudio de la función de mayor jerarquía, en particular de la facultad intelectual. De este modo, Aristóteles retoma la distinción, establecida con mucha nitidez por Platón, entre pensamiento y sensación, y critica a los que reducen la una a la otra (*Del alma* III, 3), mientras él se ocupa de mostrar que la sensación prepara al pensamiento y que el conocimiento sensible puede dar entrada al conocimiento intelectual.

La psicología, literalmente "estudio del alma", se vincula con el dominio de la biología que trata de las substancias que tienen un alma. En el uso general que se hace aquí del término, *psyche*/ψυχή debería traducirse por "soplo de vida", "principio vital", antes que por "alma", con el objeto de evitar con demasiada rapidez la identificación de "alma" y "pensamiento". La forma de un ser viviente, principio de todos sus cambios, es también su alma. Ésta no es simplemente una configuración substancial, sino además un principio de vida, una entelequia —o estado de lo que ha llegado a su culminación— entendida como forma en acto de la substancia natural. "Entre los cuerpos naturales, algunos tienen vida, los otros no la tienen. La vida, tal como la entiendo, consiste en nutrirse, crecer y perecer (...). El alma es substancia en el sentido de forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia. Ahora bien, la substancia formal es entelequia: de este modo, el alma es, por lo tanto, la entelequia de un cuerpo" (*Del alma* II, 1, 412*a* 11).

El alma es la entelequia primera que confiere la determinación formal del sujeto viviente. Por eso, según la definición más general, el alma "es la entelequia primera de todo ser natural organizado" (412 *a* 22). En otras palabras, el alma es la forma de un cuerpo vivo orgánico realmente capaz de funcionar (412 *b* 4-6). La presencia de un alma o *psyche*, característica de un ser vivo, introduce, pues, una distinción fundamental entre las substancias. Es obvio que las almas están presentes en los seres vivos con diferentes grados de complejidad. Para que pueda atribuirse, sin caer en el ridículo, una *psyche* a los animales más modestos, como los camarones, es necesario entender a la *psyche* no sólo como el principio de vida, sino también como el principio de una vida mínimamente organizada.

Algunos seres poseen todas las facultades del alma, mientras que otros sólo poseen algunas. La forma más simple del alma es el alma vegetativa o nutritiva (las plantas tienen solamente el poder de "vegetar" al nutrirse). Existe luego un alma sensitiva, dotada del poder de sentir y de percibir (todos los animales poseen al menos un sentido, el del tacto; por otra parte, todos los animales que tienen percepción experimentan también el placer y el dolor, lo placentero y lo doloroso, y todos los animales que sienten el placer y el dolor, experimentan también el deseo, pues el deseo es apetecer lo que es placentero). El poder de desear (*órexis*/ὄρεξις) tiene estrecha relación con el poder de percibir; consiste en el deseo (en sentido propio, deseo irracional: *epithymia*/ἐπιθυμία), inclinación y anhelo (deseo racional: *boulesis*/βούλησις). Del mismo modo, en los demás animales el alma es la facultad del movimiento local. También puede representar, en un pequeño número de seres animados, la capacidad racional. Estos dos últimos poderes, la locomoción y la razón, pertenecen únicamente a ciertos seres vivos (*Del alma* II, 3, 414 *a* 29 - *b* 16-18). De todos modos, las tres almas no están separadas, sino dispuestas en forma jerárquica como en una forma de integración, luego el alma vegetativa (propia de las plantas) y la sensitiva (que poseen, además, los animales) hasta el alma intelectiva. Es necesario además destacar que Aristóteles es un pensador continuista, que reconoce, en la vida superior del intelecto, no una adición a las facultades inferiores, sino la realización de algo que estaba presente en estado embrionario en las formas de vida menos perfectas.

La cuestión de las relaciones del alma y el cuerpo es una de las más interesantes de la psicología aristotélica. Parecería que Aristóteles fue sustituyendo, en forma progresiva, la concepción instrumental de la relación entre el alma y el cuerpo (donde el cuerpo es el instrumento del que se sirve el alma) por la definición del alma como forma del cuerpo. En la medida en que el alma es entelequia del cuerpo, "no se debe preguntar si el alma y el

cuerpo son uno, no más de lo que se debe preguntar si la cera y su forma no hacen más que uno o si la materia y aquello de lo que es materia no son uno" (II, 1, 412 *b* 6-8). Así, parece que "el alma no pueda existir en forma independiente del cuerpo" (II, 1, 413 *a* 3-5). De manera más general, Aristóteles muestra que las facultades y los poderes que animan al cuerpo no pueden ejercerse sin el cuerpo (*Generación de los animales* II, 3). De todos modos, después de la muerte del ser vivo, lo que se destruye es el compuesto, pero no la materia ni la forma.

En todas estas definiciones, el término cuerpo no se refiere a una materia cualquiera, sino a un "cuerpo organizado que tiene la vida en potencia" y al que el alma le confiere la vida en acto. Por consiguiente, Aristóteles se opone en este punto a Platón, que pensaba que el alma existe antes de la encarnación en un cuerpo terrestre y que sobrevive a la muerte de los seres a los que anima. Bastantes siglos más tarde, Descartes se opondrá en forma explícita a Aristóteles cuando establece la distinción real de la substancia pensante (el alma) y la substancia extensa (el cuerpo). En verdad, Aristóteles reconocía de buen grado que los seres vivos y los seres humanos se componen de materia. En cambio, lo que lo opone al materialismo es su voluntad de explicar la acción con referencia a estados mentales. En la medida en que los estados fisiológicos correspondientes, por ejemplo, al deseo de comer sean muy diferentes según las personas, la sola identificación del estado fisiológico correcto (es decir, "el deseo de comer") permitirá dar cuenta de la intencionalidad de la acción y explicar el hecho de que se desea comer. Según la concepción aristotélica, los estados mentales proporcionan las condiciones de explicación adecuada de la acción. Las forma y, por lo tanto, las almas, no solamente la materia, son parte de la realidad. El interés de la posición de Aristóteles consiste en el rechazo del dualismo entre materia y espíritu, al mismo tiempo que se reconoce la especificidad de la intencionalidad humana.

Un aporte notable de la psicología aristotélica se vincula con el análisis de la sensación. En efecto, éste proporciona un paradigma de la manera en que Aristóteles define, en general, las facultades mentales, al mostrar que su actualización depende de la identidad del acto en el motor y en lo movido, y de la idea de que existe un acto único y común al motor y al móvil. Aristóteles logra así los medios de definir la relación entre una causa física y un estado mental. Propone una definición general de la sensación como la capacidad de recibir la forma sin la materia: "El sentido es la facultad apta para recibir las formas sensibles sin la materia, lo mismo que la cera recibe la impronta del anillo sin el hierro ni el oro" (*Del alma* II, 12, 424 *a* 17). El mismo análisis se desarrolla al comienzo del libro III del tratado *Del alma*

respecto del estudio de la audición: "El acto de lo sensible y el del sentido son un solo y mismo acto, aun cuando su concepto no sea el mismo. Tomo el ejemplo del sonido en acto y del oído en acto ... cuando pasa al acto el ser capaz de oír y resuena el objeto sonoro, entonces el oído en acto y el sonido en acto se producen en forma simultánea: se dirá que de una parte hay audición y de la otra, resonancia" (III, 2, 425 *b* 25).

La concepción aristotélica de la facultad racional desarrolla este mismo tipo de análisis cuando muestra de qué manera la razón requiere también la percepción y la imaginación. Ahora bien, la percepción sólo es posible en un cuerpo vivo dotado de un alma, un cuerpo capaz de alimentarse y de reproducirse. En la medida en que los diferentes poderes del alma se condicionan entre sí, la sensibilidad y la imaginación no son impedimentos para el conocimiento, sino mediaciones necesarias. "El hombre no piensa sin imágenes", dice Aristóteles. La imaginación permite conservar en la memoria imágenes que ponen al pensamiento discursivo en camino hacia la captación de lo universal. Del mismo modo, lo inteligible no puede esquematizarse sin una representación sensible. El geómetra tiene necesidad de figuras para captar las relaciones abstractas que son inteligibles en sí. "Por las imágenes que están en el alma o, más bien, por los conceptos se calcula y se delibera, como en una visión" (*Del alma* III, 7, 431 *b* 2-8). Por esto, según la atractiva fórmula que abre el capítulo 8 del libro III del tratado *Del alma*, el alma es, "en cierto sentido, los seres mismos. Todos los seres, en efecto, son sensibles o inteligibles, y la ciencia es, en cierto sentido, idéntica a su objeto, tal como la sensación es idéntica a lo sensible (...). Es necesario que esas facultades sean idénticas a los objetos mismos o, al menos, a sus formas (...). Así, el intelecto es forma de las formas y lo sensible, forma de los sensibles (...). Pero los inteligibles existen en las formas sensibles, tanto las llamadas abstracciones como todas las cualidades y las afecciones de los sensibles. Por eso, por una parte, en ausencia de toda sensación no se podría aprender ni comprender lo que fuere y, por otra parte, el ejercicio mismo de la inteligencia debe estar acompañado de una imagen, pues las imágenes son semejantes a las sensaciones, salvo que son inmateriales" (III, 8, 431 *b* 20 - 432 *a* 10).

Puede parecer sorprendente, para el lector de hoy, que Aristóteles acuerde, en su psicología, tal importancia a la capacidad de moverse, aun cuando no parezca hacer del movimiento, como era el caso en sus predecesores fisiólogos, el elemento esencial de una filosofía de la naturaleza. Esto se relaciona con el hecho de que el hombre en movimiento, o el hombre que actúa, es el único sujeto de la acción en el ámbito de la moral y de la política. Las acciones son movimientos realizados por el cuerpo, cuyo motor es el

alma. El alma, pues, mueve al cuerpo como un motor mueve a un móvil. Este motor debe ser él mismo fijo o no movido. En la psicología aristotélica, lo que imprime su movimiento a un animal según el lugar no es la facultad nutritiva, ni la facultad sensitiva, ni mucho menos el deseo solo o la intelección sola, sino una forma de asociación entre la inteligencia y el deseo (cf. *Del alma* III, 9, 432 *b* 13).

Mientras que Aristóteles da cuenta de las funciones de nutrición y de sensación en términos esencialmente fisiológicos, la única capacidad psicológica que parece no pertenecer en forma exclusiva al cuerpo es el pensamiento. En el mismo pasaje de la *Generación de los animales* en que insiste en el hecho de que las funciones vegetativa y sensitiva pertenecen en esencia al cuerpo, Aristóteles añade: "De ahí queda en pie que sólo el pensamiento proviene del exterior y que sólo él es divino; pues la actualidad corporal no tiene conexión con la actualidad del pensamiento" (II, 3, 736 *b* 27-29). Aún más, en el tratado *Del alma*, Aristóteles parece indicar que el alma podría existir en forma independiente del cuerpo. "El pensamiento es separable, en esencia actualidad ... y cuando está separado, es precisamente lo que es: inmortal y eterno" (III, 5, 430 *a* 17-18, 22-23). La psicología de Aristóteles, de orientación en esencia inmanentista, se asocia, pues, al reconocimiento de una forma de "trascendencia" del intelecto (*nous*/νοῦς). De algún modo preparada por los procesos sensibles (que suponen la intervención de órganos corporales), la intelección, o acto común del intelecto y lo inteligible —por el cual se actualizan juntos la capacidad del intelecto de tener una intelección y la capacidad del objeto inteligible de ser "inteligido" (o de ser objeto de la intelección)—, supone, además del elemento sensible que puede ser ocasión de ella, la intervención de un intelecto que, en forma continua, sea ya en acto. Este "intelecto agente" es la causa eficiente del pensamiento; en nada está ligado al cuerpo. En un pasaje de la *Generación de los animales*, Aristóteles señala que este intelecto penetra en el embrión desde el exterior, en el momento mismo de la formación del ser humano (II, 3, 736 *b* 28). Los filósofos medievales debatieron extensamente la cuestión de saber si este intelecto era individual o universal, si era intelecto divino o Dios mismo.

Pero este hecho indica que el carácter de la capacidad racional en el seno de la filosofía aristotélica del espíritu parece problemático. ¿Cómo puede afirmar Aristóteles que el pensamiento no requiere ninguna acción corporal, mientras sugiere que depende de ciertos órganos físicos y supone, en particular, la percepción y la imaginación? Para intentar una respuesta a esta pregunta, que sólo podría resolverse con referencia a la filosofía primera, es necesario, en primer término, introducir dos elementos: por una parte, la necesidad de un punto fijo; por otra parte, la naturaleza divina del pensamiento.

Una temática destacada de la psicología aristotélica es la tesis según la cual la existencia de un punto fijo es necesaria para todo movimiento. La marcha de los animales atestigua el hecho de que el movimiento es imposible si no hay alguna cosa inmóvil; una parte del cuerpo debe, pues, permanecer en reposo. Aristóteles considera que es necesario que el lugar de donde parten los movimientos de los miembros se mantenga inmóvil, como una suerte de motor no movido. Por esta razón, según él, existen las articulaciones en el animal (*Movimiento de los animales*, 1, 698 *a* 14). Si un animal se mueve, es necesario también que el elemento en relación con el cual el animal se desplaza (en otras palabras, con suma frecuencia, el suelo) quede fijo. "Así como es necesario que en el animal alguna cosa esté inmóvil, así también debe existir fuera del animal alguna cosa inmóvil sobre la que se apoye para mover todo lo que se mueve (...) y que este elemento estable sea del todo diverso de ese móvil; si no, no habría movimiento" (2, 698 *b* 8).

La necesidad de estos puntos fijos se vincula con la existencia de otras realidades originalmente inmóviles. Así, la inmovilidad del suelo remite a la inmovilidad absoluta del centro de la tierra. De modo comparable, el alma es el punto fijo del movimiento que remite a su vez a la inmovilidad del soporte (el suelo, luego la tierra) sobre el que se apoya. Por otra parte, el alma inmóvil debe apoyarse, mediante el enlace de los astros, en aquel primer motor inmóvil que existe fuera de la naturaleza. En efecto, "si alguna cosa mueve al cielo todo entero, ¿no sería necesario que esa cosa estuviera inmóvil y que, además, no sea una parte del cielo? ¿No existe alguna cosa que sea para la naturaleza entera como la Tierra es para los animales y lo que es movido por ellos?" (*ibid.*, 3, 699 *a* 12). Así, el motor natural presente en cada uno de los cuatro elementos, el motor del animal humano y el motor de los cielos son de naturaleza diferente (se trata, respectivamente, de la naturaleza, del alma pensante y del Primer Motor), pero tienen el atributo común de ser ellos mismos inmóviles. La inmovilidad del alma remite de este modo a la inmovilidad del primer motor, Dios mismo, objeto del deseo y del pensamiento inteligente del animal racional. Se advierte, por lo tanto, que hay un estrecho nexo entre la psicología, la física y la filosofía primera, cuyo objeto de estudio es lo divino concebido como primer motor inmóvil. "En cuanto a decir si existe por encima y al comienzo un primer motor, esto no es evidente y es materia de otra obra el tratar de tal principio" (*ibid.*, 4, 700 *a* 6).

Una característica que marca la especificidad del pensamiento en relación con las otras facultades mentales es que la inteligencia existe de manera excelente bajo la forma de una inteligencia divina. Esto significa, por una parte, que entonces no tiene ya nada de ser en potencia; por otra parte, que, al ser el acto de pensar lo mejor que hay, no se podría distinguir del objeto de

pensamiento. "Porque son actos, el desvelo, la sensación, el pensamiento, son nuestros más grandes placeres. Ahora bien, el pensamiento, el que es en sí, es el pensamiento de lo que es mejor en sí, y el pensamiento soberano es el del bien soberano. La inteligencia se piensa a sí misma al captar lo inteligible (...). Así, la actualidad, más que la potencia, es el elemento divino que la inteligencia parece contener y el acto de especulación es el más agradable y excelente ... pues el acto de inteligencia es vida y Dios es este acto mismo" (*Metafísica* L, 7, 1072 *b* 13). La inteligencia suprema, pues, se piensa a sí misma: es pensamiento del pensamiento. Aristóteles defiende la necesidad de identificar la facultad y el objeto contra la objeción según la cual "la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento discursivo tienen, manifiestamente, un objeto siempre diferente de ellos mismos y sólo se ocupan de ellos mismos en forma accesoria" (9, 1074 *b* 35-37), cuando señala que si bien "en las ciencias poéticas, la substancia y la entidad del objeto (son el objeto de la ciencia), en las ciencias teoréticas, es la definición y el acto del pensamiento los que son el verdadero objeto de la ciencia. Puesto que no hay diferencia entre lo pensado y el pensamiento en el caso de los objetos inmateriales, el Pensamiento divino y su objeto serán idénticos, y el pensamiento será uno con el objeto del pensamiento" (9, 1075 *a* 1-5). Por esta vía, la psicología se abre hacia la filosofía primera.

3

La filosofía primera y la ontología

El objeto de la filosofía primera es responder a la pregunta "¿qué es el ser?". De este tema tratan las *Categorías* y la *Metafísica*, textos importantes de la ontología de Aristóteles. El tratado de las *Categorías* es una obra dedicada a definir los diferentes tipos de predicado. A propósito de todo sujeto, dice Aristóteles, se pueden plantear varios tipos de preguntas: "¿qué es?", "¿cuáles son sus cualidades?", "¿cuál es su cantidad?", "¿dónde está?", etcétera. La respuesta a la primera pregunta, "¿qué es?", consiste en dar la *ousía*, la substancia, que Aristóteles llama también "predicado esencial". Los otros predicados (cualidad, cantidad, lugar, etcétera.) responden a las otras preguntas. Las delimitaciones entre los predicados no están definidas a la perfección, sino que todos los predicados se reparten, en líneas generales, bajo diez categorías. Al proceder de este modo, Aristóteles parece repartir igualmente las maneras de ser, que pueden clasificarse del mismo modo que los predicados (cantidad, cualidad, lugar, etcétera.).

La perspectiva de la *Metafísica* es algo diferente. Al comienzo del capítulo 7 del libro Δ, Aristóteles responde a la pregunta de saber en cuántos sentidos puede decirse el Ser. "El ser puede decirse en varios sentidos. Pues el ser puede significar lo que es una cosa... y la cualidad y la cantidad de cada cosa...". Hay tantos sentidos del ser como categorías de seres (1028 *a* 10-13). Pero tal pluralidad de sentidos, relacionada con las categorías de ser, se dice con referencia a una sola cosa y no de manera puramente homónima. "Se dice que las cosas existen en varios sentidos, pero en referencia a un punto de partida. Se dice que algunas existen porque son substancias, otras, afecciones de las substancias, otras porque son vías hacia la substancia, o privaciones o destrucciones, o creaciones o destrucciones que se dice que existen por referencia a esa substancia, o negaciones de substancia" (*Metafísica* Γ, 1003 *a* 33-34). En efecto, se ha visto que todo lo que existe y no es substancia (cambio, color, etcétera.) existe con relación a una substancia, a título de modificación o de afección de esa substancia (que presenta siempre ciertas calificaciones).

Uno de los puntos más delicados de la ontología aristotélica se vincula con la articulación entre la filosofía primera y la teología, entre la ciencia del ser en tanto ser y la ciencia del ser en el sentido más pleno, lo divino. Hemos mencionado ya los estrechos lazos que unen la astronomía de Aristóteles

con su teología. Aristóteles reconoce la existencia de una cosa siempre movida, con un movimiento ininterrumpido que es movimiento circular. La esfera de las estrellas fijas del mundo supralunar está dotada, en efecto, de una existencia eterna y en perpetuo movimiento. Ahora bien, "puesto que lo que a la vez es movido y mueve no es más que un término intermedio, se debe suponer un extremo que sea motor sin ser móvil, ser eterno, substancia y acto puro" (*Metafísica* Λ, 7, 1072 *a* 23-26). Este acto puro o pura *enérgeia*/ ἐνέργεια no experimenta nada y no posee nada que pueda ser movido. Es, por así decirlo, una substancia sin materia. De este modo, Aristóteles se opone a la idea platónica de que el principio de un movimiento debe ser él mismo un movimiento. Objetó a esta concepción que, si existe un ser que se mueve a sí mismo, este ser no es simple, sino que se desdobla necesariamente en un motor inmóvil y en una parte movida por ese motor (*Física* VIII, 5, 258 *a* 1 6-20); por esta razón, no puede representar a la forma más excelente del ser.

En el libro VIII de la *Física*, Aristóteles demuestra la existencia de tal fuente no cambiante del cambio, primer motor inmóvil y exterior al universo (véase también *Movimientos de los animales* IV, 699 *b* 31-35). Este motor externo "inicia el cambio como un objeto de amor; y las otras cosas inician el cambio cambiándose a sí mismas" (*Metafísica* Λ, 7, 1072 *b* 3-4). Las esferas celestes concéntricas y los cuerpos celestes que ellas llevan están constituidos íntegramente por el quinto elemento, de naturaleza divina y propio del mundo supralunar, que es el éter; están, pues, siempre en movimiento. Más allá, fuera del universo, se encuentra la divinidad primaria, incorpórea, que es el origen, sin cambio, de todo movimiento. Los cuerpos celestes eternos presentan una cierta potencialidad, que hace posible su translación en el espacio. Se mueven porque están animados de un cierto movimiento de deseo hacia el Primer Motor incorpóreo. Existe una cierta coincidencia entre las dos maneras de explicar el movimiento de las esferas: cuando Aristóteles menciona la naturaleza particular del éter, utiliza una explicación inmanente; cuando da cuenta del movimiento de las esferas como impreso por el Primer Motor, presenta una explicación metafísica.

¿Es necesario tomar en sentido literal el carácter divino de los cuerpos celestes y del Primer Motor, o es una simple manera de indicar que esas realidades son divinas en el sentido de que todas las demás cosas dependen de ellas? El Dios de Aristóteles es acto puro, viviente e impasible. Mientras que este Dios no está animado de ningún deseo, ni de amor, se ha visto que los cuerpos celestes se mueven en virtud del deseo que experimentan por él. Por otra parte, la realidad de lo divino se manifiesta en la naturaleza bajo la forma de un ordenamiento o de una organización que tiende al bien: "To-

das las cosas están ordenadas en conjunto de una cierta manera, pero no de la misma manera, peces, aves, plantas; y las cosas no están ordenadas de tal manera que no tengan ninguna relación una con otra, sino que están en mutua relación: pues todas se ordenan hacia un mismo fin. Pero en el universo es como en una familia, donde a los hombres libres no les es lícito en modo alguno actuar por capricho, sino que todas sus acciones, o la mayor parte, están reglamentadas; para los esclavos y las bestias, en cambio, pocas de sus acciones tienen relación con el bien común y la mayor parte de ellas queda librada al azar" (*Metafísica* Λ, 10, 1075 *a* 11-18). La regularidad de los fenómenos del mundo sublunar es una imitación de la eternidad individual de los seres divinos. Otro texto de la *Metafísica* asimila explícitamente a este primer motor con el bien. "Pero, puesto que hay un ser que mueve todo mientras permanece él mismo inmóvil, existente en acto, este ser no puede ser, de ninguna manera, otra cosa que lo que es (...). El primer motor es, pues, necesario y, en tanto es necesario, su ser es el bien: de esta manera es que él es el principio" (Λ, 7, 1072 *b* 7-12).

El Primer Motor debe ser eternamente en acto e indivisible, para imprimir al cielo un movimiento ininterrumpido y uniforme (pues un motor divisible agotaría su acción al cabo de un tiempo finito: *Física* VIII, 6, 259 *a* 13-20). Este Primer Motor es una inteligencia siempre en acto, que contempla sin término su objeto, un ser viviente eterno y perfecto, en otras palabras, un Dios. Aristóteles concibe el acto puro que representa a lo divino según el acto de la "contemplación" —contemplación que es necesario tratar de concebir como despojada del sentido que le atribuye la tradición cristiana— o, mejor, como "especulación", en el sentido muy fuerte de un estado de "autocontemplación". Llevar una vida "contemplativa" no es tanto contemplar a Dios como llevar la vida misma de Dios, una vida eterna y perfecta. Aristóteles opone a la idea de que todo pensamiento supone una potencialidad, que la inteligencia de Dios es siempre en acto y que Dios no tiene otro inteligible que no sea él mismo. "La inteligencia se piensa a sí misma al captar lo inteligible, pues deviene ella misma inteligible cuando entra en contacto con su objeto y lo piensa, de manera que hay identidad entre la inteligencia y lo inteligible: el receptáculo de lo inteligible, es decir, de la substancia formal, es la inteligencia y la inteligencia es en acto cuando está en posesión de lo inteligible. También, la actualidad, más que la potencia, es el elemento divino que la inteligencia parece encerrar y el acto de contemplación es la beatitud perfecta y soberana. Si, pues, ese estado de gozo que nosotros sólo poseemos en ciertos momentos, Dios lo tiene siempre, esto es admirable; y si lo tiene mayor, esto es más admirable todavía. Ahora bien, es así como lo tiene. Y la vida también pertenece a Dios, pues el acto de la

inteligencia es vida y Dios es este acto mismo; y el acto subsistente en sí de Dios es una vida perfecta y eterna. También llamamos a Dios viviente eterno perfecto; la vida y la duración continua y eterna pertenecen, pues, a Dios, pues eso mismo es lo que es Dios" (1072 *b* 19-30).

Dios es, pues, primer motor, eternamente en acto y sin experimentar nada, porque siempre es motor sin ser nunca movido. Los términos en que Aristóteles desarrolla esta tesis son de una gran belleza: "De tal principio están suspendidos el cielo y la naturaleza. Y este principio es un estilo de vida, comparable a la vida más perfecta que nos sea dado vivir, a nosotros, por un breve momento. En efecto, él tiene siempre esta vida (...) porque su acto es también placer" (Λ, 7, 1072 *b* 14-17). Por otra parte, se debe señalar que el movimiento que tiene por origen al primer motor es comparable al que ejercen lo inteligible y lo deseable que, los dos, mueven sin ser movidos. ("Ahora bien, el intelecto es movido por lo inteligible y la serie positiva de los opuestos es inteligible de por sí. En esta serie positiva, la substancia es primera y, en la substancia, lo que es simple y en acto es lo primero" (1072 *a* 30-33).

Una de las cuestiones más delicadas del pensamiento aristotélico se vincula con la definición de la relación ente la teología y la filosofía primera. La ciencia por excelencia es la del supremo conocimiento: "ahora bien, lo supremo cognoscible son los principios primeros y las primeras causas, pues gracias a los principios y a partir de los principios se conoce todo el resto y no a la inversa, los principios por las otras cosas que de ellos dependen (*Metafísica* A, 2, 982 *b* 2-4). Por lo tanto, Aristóteles asigna como objeto a la filosofía primera los grandes principios comunes a todas las ciencias, como el principio de no contradicción. Pero la filosofía primera es también la ciencia "que conoce en vista de qué fin debe hacerse cada cosa, fin que es, en cada ser, su bien, y, de una manera general, el soberano bien en el conjunto de la naturaleza (982 *b* 9-10). De todos modos, en los libros centrales de la *Metafísica* (Z, H, Θ), Aristóteles reduce el estudio del ente al de la primera de sus categorías, la *ousía*/οὐσία, la substancia o la esencia. Por último, parecería también que la filosofía primera y la teología fueran la misma ciencia, pues, dice Aristóteles: "Si no hubiera otra substancia que las que están constituidas por la naturaleza, la física sería la ciencia primera. Pero, si existe una substancia inmóvil, la ciencia de esta substancia debe ser anterior y debe ser la filosofía primera; y ella es universal de esta manera, porque es la primera. Y le corresponderá considerar al Ser en tanto ser, es decir, a la vez su esencia y los atributos que le pertenecen en tanto ser" (*Metafísica* E, 1, 1026 *a* 26-30).

La ciencia que estudia "al ser en tanto ser y los atributos que le pertenecen esencialmente" es el objeto del primer capítulo del libro I de la *Metafísica*. "Esta ciencia no se confunde con ninguna de las ciencias particulares, pues ninguna de esas otras ciencias considera en general al Ser en tanto ser, sino que, separando cierta parte del Ser, estudian solamente el atributo de esa parte: tal es el caso de las ciencias matemáticas. Y, puesto que investigamos los principios primeros y las causas más elevadas, es evidente que existe necesariamente alguna realidad a la que pertenezcan esos principios y esas causas en virtud de su naturaleza propia" (*Metafísica* Γ, 1, 1003 *a* 21-22).A pesar de esta expresión de Aristóteles, resulta difícil de concebir que el ser en tanto ser sea una especie particular de ser. Más bien, sería necesario considerarlo como el objeto de una ciencia que estudie los seres en tanto existen, que estudie, en otros términos, los rasgos pertinentes al hecho de que esos seres existen, así como sus atributos esenciales. La ciencia del ser en tanto ser representaría entonces una ciencia de índole muy general, que consideraría las propiedades que poseen todas las realidades.

Queda todavía por saber cómo una ciencia que estudia todas las cosas pueda ser idéntica a la que estudia las substancias no naturales. Aristóteles parece decir que, si se estudian las substancias primeras de las que dependen todas las demás entidades, es como si se estudiaran todas las cosas en tanto son: "Al referirse todo a un término primero, por ejemplo, todo lo que es un ente dicho con relación a lo Uno primero, debemos enunciarlo también respecto de lo Mismo, de lo Otro y de los contrarios en general. Por consiguiente, después de haber distinguido las diferentes significaciones de cada término, nuestra explicación debe luego referirse a lo que es primero en el caso de cada predicado en cuestión, y decir cómo ocurre esa relación con el término primero (...). Es evidente, pues (...), que corresponde a una sola ciencia dar cuenta de esas nociones, lo mismo que de la Substancia" (Γ, 2, 1004 *a* 25-32). Esta observación llevaría quizás a reconocer dos partes o dos niveles de análisis en la filosofía primera: un estudio general, que se ocuparía del ser en tanto ser, y un estudio especial y particular, relativo al ser como principio y causa de las cosas. Entre los comentaristas, se ha llegado hoy a un cierto acuerdo respecto del hecho de que las investigaciones sobre los principios últimos del conocimiento y las causas últimas de las esencias reales corresponden a la filosofía del conocimiento, más que a la ontología.

4
La lógica

Lo esencial de la lógica aristotélica se encuentra expuesto en la compilación de textos que ha recibido el nombre de *Organon* (es decir, útil o instrumento de la ciencia). Presentada en una forma más o menos axiomatizada, la lógica permite, en efecto, que los conocimientos, ya disponibles de alguna manera o realmente nuevos —este punto se ha discutido a menudo—, se deduzcan, por medio de reglas y de procedimientos particulares, de las proposiciones inmediatas y verdaderas presentes en toda ciencia.

Los dos primeros textos del *Organon*, las *Categorías* y *De la interpretación*, se ocupan, respectivamente, de los términos y de las proposiciones. El primer capítulo de las *Categorías* distingue las cosas que se designan de manera homónima (cuando esas cosas tienen un mismo nombre en común, aun cuando la definición correspondiente a ese nombre sea en cada caso diferente) o de manera sinónima (cuando la definición de dos términos diferentes es la misma: se llama "animales" a un hombre y a un perro). La hominimia tiene particular importancia en la ontología aristotélica, puesto que según tal relación de homonimia se dicen los diferentes sentidos del ser.

Un objetivo esencial de la lógica aristotélica es la reducción de las ambigüedades. Las *Refutaciones sofísticas*, o última obra del *Organon*, enumera con mucho cuidado las diferentes formas de defectos y de ambigüedades que afectan a los argumentos, sea que la falsedad de los argumentos sea deliberada o no. El libro Δ de la *Metafísica*, por otra parte, representa un verdadero léxico filosófico que ofrece una presentación controlada de la multivocidad de cada término.

La ambición aristotélica de aprehender toda realidad de conformidad con categorías o términos generales procede de esta misma voluntad de suprimir la ambigüedad. Hemos visto que la lista de categorías incluía la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la posición, el estado, la acción y la pasión (*Categorías*, 4; aparece una lista algo diferente en *Tópicos* I, 9, con el hecho destacable de que la primera categoría mencionada es el *ti esti*/τί ἐστι, la "entidad" o "definición", en lugar de la *ousia*/οὐσία, la "substancia"). Aristóteles insiste en el hecho de que "ninguno de estos términos (o categorías) afirma ni niega nada en sí mismo y por sí mismo; solamente por la unión de esos términos entre sí se produce la afirmación o la negación" (4, 2 *a* 4-8).

El término griego *kategoría*/κατηγορία, traducido tradicionalmente por "categoría", podría también interpretarse con el termino "predicado", que expresa en forma más explícita su función. En la medida en que toda proposición es de la forma "P pertenece a S" (o todavía, "P es el caso para S"), el predicado P está ligado al sujeto S por la cópula "ser (el caso)", según diferentes modalidades que Aristóteles llama también "figuras de la predicación" (*skhemata tes kategorias*), en otras palabras, según los diferentes esquemas que permiten unir un predicado con un sujeto. La estructura gramatical desempeña aquí un papel esencial, porque explica que, en un conjunto de enunciados del tipo "P pertenece a S" y "S pertenece a Q", luego "P pertenece a Q", existe un término —aquí el término S— que puede cumplir la función de término medio, en el sentido estricto de que se encuentra entre el término menor y el término mayor. Se ha visto que la clasificación de las categorías que propone Aristóteles está estrechamente ligada a la práctica ordinaria del lenguaje. Las categorías son, a la vez, unidades semánticas irreductibles y la expresión de los diferentes sentidos del ser, que se vinculan todos a su sentido fundamental, que consiste en designar a la substancia. Aun cuando Aristóteles no demuestra que su lista de categorías es completa, sin duda piensa que toda atribución de predicados debe entrar en uno de los diez esquemas de predicación preservados. Destaca, por otra parte, que no hay un elemento común entre las categorías. No admite, por ejemplo, que pueda haber cuantificación de la cualidad (cosa que es, no obstante, una característica de la física moderna); en cambio, admite que se pueda concebir la substancia de un objeto independientemente de los lugares sucesivos que ocupe, de las cualidades que presente, de sus variaciones de cantidad, etcétera.

La cuestión más importante que plantean la noción de categoría y el hecho de que Aristóteles confeccione su lista como la del conjunto de los predicados consiste en saber si esta lista encubre una clasificación lógica u ontológica. Cuando Aristóteles declara que "las cosas dichas (*ta legomena*) sin ningún nexo significan ya sea la substancia, ya sea las otras categorías" (1 *b* 25), parece indicar que las categorías abarcan el conjunto de la realidad y, por lo tanto, que la clasificación propuesta es de naturaleza ontológica. De todos modos, las distinciones presentes en la realidad sólo son accesibles por medio de diferenciaciones lingüísticas (recordemos, una vez más, que *kategoría* significa también "predicado" y que el término "predicado" se emplea en forma inapropiada en el caso en que sirva para designar a substancias primeras, que no son predicados lógicos, sino sujetos de los que se predican otras cosas). Las categorías, que representan para Aristóteles las clases últimas en que se reparte la realidad, sirven también de máquina de guerra contra el

platonismo. En efecto, si bien Aristóteles no recurre explícitamente a la definición de las categorías para criticar la tesis platónica de que las Formas inteligibles son ontológicamente anteriores a los individuos reales, de todos modos subraya con vigor que todas las cosas se predican de las substancias individuales o bien están presentes en esas substancias (2 *b* 15-37).

El objeto esencial al que se consagran las investigaciones lógicas de Aristóteles son las proposiciones (*apophánsis*/ἀποφάνσις, *logos apophántikos*/λόγος ἀποφάντικος). En el capítulo 5 del tratado *De la interpretación*, Aristóteles distingue entre los enunciados (*logoi*), que designan a toda combinación de palabras dotada de sentido, y las proposiciones (*apophanseis*/ἀποφάνσεις), que afirman o niegan algo de un sujeto. Por otra parte, señala que: "Todo discurso (*logos*/λόγος) tiene una significación, sin embargo no como un instrumento natural, sino, como hemos dicho, por convención. Por lo tanto, no todo discurso es una proposición, sino que sólo son proposiciones los enunciados en los que se puede encontrar la verdad o la falsedad" (I, 4, 16 *b* 33 - 17 *a* 3). El objeto de la lógica aristotélica, pues, está constituido por las proposiciones que pueden ser verdaderas y falsas (en cambio, las órdenes, los ruegos, las preguntas, etcétera, quedan para estudio de la retórica: 17 *a* 4). Un enunciado puede ser verdadero o falso en la medida en que afirme o niegue una cosa de otra cosa. Las proposiciones, o enunciados susceptibles de ser verdaderos o falsos, siempre pueden reducirse a la atribución de un predicado a un sujeto por medio de la cópula "es". "Sócrates habla" se traduce como "Sócrates es hablante". Los enunciados objeto de la lógica pueden ser simples o complejos. Pero parece que Aristóteles duda en llamar *logos*, enunciado en sentido estricto, a las fórmulas complejas, formadas, por ejemplo, por la conjunción de enunciados simples; en efecto, resulta imposible responder por sí o por no cuando se pregunta si las fórmulas de este género son verdaderas. Quedará para los estoicos elaborar la lógica de los enunciados complejos o lógica de las proposiciones.

Otros dos textos esenciales de la lógica aristotélica son los *Primeros Analíticos* y los *Segundos Analíticos*. Tienen por objetivo básico proporcionar reglas para la deducción. Aun cuando el dominio de la lógica aristotélica, pese a sus pretensiones, no constituye una lógica completa, es el lugar de una realización filosófica extraordinaria. La teoría del silogismo se enseñaba hasta fines del siglo XVIII y Kant, al igual que Hegel, todavía se refieren a ella como la forma más acabada de la disciplina lógica. Está notablemente organizada y su pretensión de generalidad es excepcional.

Aristóteles indica, en los *Primeros Analíticos*, que existen cuatro tipos de proposiciones en que un término (el predicado) pueda afirmarse o negar-

se de otro término (el sujeto). Se trata de las proposiciones universales afirmativas (que afirman P de todo S; estas proposiciones se designan con la letra A), las proposiciones universales negativas (que niegan P de todo S, designadas con la letra E), las afirmativas particulares (que afirman P de algún S, designadas por la letra I) y las negativas particulares (que niegan P de algún S, designadas por la letra O). Una proposición universal es una proposición en la que un predicado pertenece o no pertenece a la totalidad de un sujeto y una proposición particular es una proposición en la que un predicado pertenece o no pertenece a una parte de un sujeto. Por ejemplo, la proposición: "Ser animales pertenece (*hyparkein*/ὑπάρχειν) a todos los hombres" (o, "Animales es el caso de todos los hombres", o también "Todos los hombres son animales"), en la que "ser animal" pertenece o es predicado (*kategoreitai*/κατηγορεῖται) de todo hombre, es una proposición universal. Una proposición universal (*kathólou*/καθόλου) no siempre es una proposición verdadera ("Todos los hombres son inmortales" es un ejemplo de proposición universal y falsa). En cambio, es una proposición verdadera en el caso particular en que predicado pertenece en todas las instancias del sujeto, del sujeto *per se*, del que esta proposición debe ser en esencia, y no por accidente, verdadera. Puede ser también que un atributo pertenezca a todas las instancias de un sujeto y que este sujeto represente a la clase más amplia a la que pueda ser atribuido. En este caso, el atributo es universal. "Con 'atributo universal' quiero designar a un atributo que pertenezca a su sujeto en tanto que es 'predicado de todos' y que pertenezca a ese sujeto *per se* y en tanto (*qua*) es él mismo. Así, es evidente que todos los atributos universales pertenecen necesariamente a sus sujetos. Un atributo *per se* es idéntico a un atributo que pertenece a su sujeto en tanto él es él mismo; por ejemplo, "punto" y "recta" pertenecen *per se* a "línea" y "el hecho de tener la suma de los ángulos interiores igual a dos ángulos rectos" pertenece a un triángulo en tanto (*qua*) triángulo; pues un triángulo tiene *per se* la suma de sus ángulos interiores igual a dos rectos. Un atributo pertenece a un sujeto de manera universal solamente cuando se puede mostrar que pertenece a toda realización particular de ese sujeto y que pertenece de manera primera a ese sujeto. Por ejemplo, "el hecho de tener la suma de sus ángulos interiores igual a dos ángulos rectos" no es universalmente aplicable al sujeto "figura". De hecho, es posible probar de una figura que la suma de sus ángulos interiores es igual a dos ángulos rectos, pero esto no puede probarse de toda figura (...). De nuevo, todo triángulo isósceles tiene la suma de sus ángulos igual a dos ángulos rectos, pero ésta no es la primera figura que satisface esa condición; el triángulo le es anterior. Así, el sujeto del que se pueda mostrar que en cada uno de sus casos particulares satisface de ma-

nera primera la condición de contener la suma de dos ángulos rectos o toda otra condición, es el sujeto al que ese atributo universal pertenece de manera primera. Y la demostración de que ese predicado es verdadero universalmente de ese sujeto establece entre ellos una relación *per se*. Una vez más, "el hecho de tener sus ángulos iguales a la suma de dos ángulos rectos" no es un atributo del (triángulo) isósceles; tiene una extensión mayor" (*Segundos Analíticos* I, 4, 73 *b* 26 - 74 *a* 3).

Existen también proposiciones indefinidas para las cuales no se precisa si un predicado pertenece a la totalidad o a una parte del sujeto. Por otra parte, las proposiciones pueden presentar modalidades diferentes: "Cada proposición expresa que una cosa se aplica a otra cosa, o que se aplica necesariamente o que se aplica posiblemente" (*Primeros Analíticos* I, 2, 25 *a* 1-2). Estas diferentes modalidades definidas por Aristóteles habrían de recibir luego el nombre de asertóricas, apodícticas y problemáticas.

Las proposiciones son, pues, o bien simples o bien compuestas de proposiciones simples (para éstas, debe tenerse en cuenta la reserva formulada con anterioridad sobre la evaluación de la verdad de las proposiciones complejas), tanto afirmativas como negativas, tanto universales como particulares, tanto asertóricas, como apodícticas o problemáticas. Estas distinciones pueden parecer obvias para el lector de hoy, pero Aristóteles fue el primero en concebirlas y formularlas con claridad. Por ejemplo, en el capítulo 10 del tratado *De la interpretación* (19 *b* 10 y sigs.), estudia con gran precisión cómo pueden combinarse los pares de afirmación y negación, y muestra, en particular, que la contradictoria de "todo hombre es justo" no es "todo hombre es injusto", sino "no es verdad que todo hombre es justo".

Lo que confiere al tratado de los *Primeros Analíticos* un aspecto muy semejante a las obras modernas de lógica es que Aristóteles substituye las frases por esquemas de frases. Utiliza letras (A, B, C) para representar a los términos particulares. Cuando expone la fórmula del silogismo de la primera figura, dice así: "Si A se afirma de todo B, y B de todo C, necesariamente A se afirma de todo C" (*Primeros Analíticos* I, 4, 25 *b* 37-9). Al elegir esa formulación, logra una considerable ganancia en generalidad, puesto que, si el esquema general es válido, estará verificado para cada valor particular. El uso de letras para representar términos permite, en efecto, descubrir relaciones entre los esquemas de proposiciones que presentan características comunes, mientras que, si esas proposiciones se hubieran formulado mediante términos particulares, su validez habría parecido en gran medida problemática.

Otro elemento esencial de la doctrina lógica presentada en los *Primeros Analíticos* se relaciona con la manera en que las proposiciones simples

pueden formar un conjunto de premisas que permitan deducir conclusiones. Esto es lo que Aristóteles llama *syllogismos*/συλλογισμός o silogismo: "Un silogismo es un argumento en el cual, dadas ciertas cosas, otra cosa diferente se sigue por necesidad, por el solo hecho de esos datos" (*Primeros Analíticos* I, 1, 24 *b* 18-20). No puede deducirse una conclusión verdadera de una asociación de premisas cualesquiera y también ocurre que ciertas asociaciones de premisas no permiten deducir ninguna especie de conclusión. Por esta razón, Aristóteles clasifica los grupos de premisas en figuras, de las que indica, según una modalidad característica de esas figuras, qué tipo de conclusiones puede deducirse de ellas. Tal presentación sistemática de grupos de premisas con el objeto de deducir una conclusión es lo que se denomina, en sentido estricto, "silogística", que puede considerarse, al mismo tiempo, como un desarrollo de la teoría de la inferencia y como un primer ensayo en la ciencia de la lógica formal. En efecto, Aristóteles aspiraba a reducir todas las inferencias deductivas a esquemas de argumentos, que agruparan premisas de donde inferir conclusiones. Pero, a pesar de la declaración un tanto exagerada de Aristóteles, según la cual "todas las pruebas y todos los silogismos deben efectuarse por medio de las tres figuras que se acaban de describir" (I, 23, 41 *b* 1-3), muchas deducciones, cuya disposición formal no coincide con los esquemas de la teoría aristotélica de la proposición simple, quedan fuera del marco de esa teoría.

En su forma más común, el silogismo se compone de dos premisas y una conclusión. Ocurre a veces que Aristóteles lo presenta como una inferencia: "A pertenece a todo B, B pertenece a todo C, luego, A pertenece a todo C". Pero, con más frecuencia, el silogismo se expresa bajo la forma de una implicación: "Si A pertenece a todo B, y si B pertenece a todo C, entonces A pertenece a todo C". Un texto de los *Primeros Analíticos* expone con claridad la fórmula del silogismo de la primera figura, en la que sólo intervienen proposiciones universales, afirmativas o negativas: "Cuando tres términos tienen entre sí relaciones tales que el que menor esté contenido en la totalidad del medio y el medio contenido, o no contenido, en la totalidad del mayor, entonces hay necesariamente, entre los extremos, silogismo perfecto. Llamo medio al término que está contenido en un término y contiene en sí a otro término; llamo extremos a la vez al término que está contenido en otro y contiene en sí a otro término y ocupa también una posición intermedia. (...) Si el mayor pertenece al medio tomado universalmente, pero el medio no pertenece al menor tomado universalmente, no habrá silogismo de los extremos, puesto que nada resulta necesariamente de esos datos... Ahora bien, en ausencia de conclusión necesaria, esas premisas no pueden producir silogismo" (I, 1, 25 *b* 32 – 26 *a* 8). Por ejemplo, en A pertenece a todo

B, B pertenece a todo C, luego A pertenece a todo C, B desempeña el papel de término medio. Pero no todos los silogismos son válidos: el conjunto de tres proposiciones "A se afirma de todo B", "A se afirma de todo C", luego "B se afirma de todo C", no forma un silogismo válido. Sobre 256 formas de silogismo posibles, sólo 24 son válidas.

La silogística de Aristóteles representa un notable adelanto en la historia de la lógica. No es que Aristóteles haya sido el primer filósofo que intentó dar una presentación formal de los argumentos válidos. Antes que él, Platón se había interesado por la formalización de los razonamientos (como en el *Fedón*, 92 *c-d*, y en el *Teéteto*, 162 *e*). Pero Aristóteles propuso la primera exposición sistemática de las formas de las deducciones; introdujo símbolos que pueden valer para todo término, estudió las condiciones de validez de los argumentos y definió las reglas de implicación. De todos modos, la silogística de Aristóteles sólo trata de las proposiciones que expresan relaciones de inclusión o de exclusión de clases. No aborda, para hablar con propiedad, el problema de las demás relaciones entre las clases. Además, los símbolos que utiliza Aristóteles valen para los términos, no para las proposiciones. La lógica de las proposiciones habría de ser desarrollas, algunos decenios más tarde, por los estoicos.

La concepción casi sin fisuras del silogismo presentada en los *Primeros Analíticos* puede oponerse a las dificultades vinculadas con el carácter de las proposiciones, que se recuerdan en el tratado *De la interpretación*. ¿Todas las proposiciones se componen de proposiciones simples? ¿Todas las proposiciones incluyen sólo dos términos? ¿Existe, por otra parte, una categoría del nombre, los nombres propios, que no son ni particulares ni universales? ¿En qué medida, por último, la división establecida por Aristóteles entre proposiciones particulares y proposiciones universales está en condiciones de dar cuenta del carácter epistemológico de las proposiciones de las ciencias naturales, que enuncian que, por naturaleza, un animal es "muy a menudo" tal o cual? La fórmula general con que pueden describirse esas proposiciones es "en la mayor parte de los casos, S es P", pues siempre puede ocurrir que un animal sea tal o cual. Queda en pie que una de las dificultades de la lógica aristotélica se relaciona con el hecho de que esa expresión, "muy a menudo", con la que Aristóteles describe la modalidad en que se manifiestan los fenómenos naturales, no parece que pueda captarse si nos atenemos a la distinción estricta que Aristóteles estableció entre universal y particular.

Por último, una palabra sobre la codificación de la discusión dialéctica, que constituye el objeto de una de las primeras obras filosóficas de Aristóteles,

los *Tópicos*, cuyo último libro se editó aparte con el nombre de *Refutaciones sofísticas*. Este tipo de discusión, donde se definen dos posiciones y uno de los interlocutores trata de defender su tesis contra los argumentos que le presenta su adversario, requiere el empleo del silogismo dialéctico. Este silogismo descansa sobre dos premisas que no enuncian verdades, sino simplemente opiniones probables (o *endoxa*) o también opiniones que tienen cierto valor porque las comparten personas eminentes, "todos, la mayor parte o los más notables entre ellos".

Para concluir esta breve exposición de la lógica aristotélica, es necesario citar el último capítulo de las *Refutaciones sofísticas*, en que Aristóteles expone las aspiraciones que se proponía cumplir con su obra lógica: "De cuántas maneras y de qué maneras se producen, en las discusiones, los paralogismos (...); por otra parte, para quién son útiles todos los argumentos de este tipo y, en lo concerniente a la respuesta, a la vez lo que ella es en general y cómo resuelve los argumentos y los solecismos: todo esto debe quedar suficientemente esclarecido por nuestras explicaciones precedentes" (34, 183 *a* 26-36). "En lo que concierne al presente estudio, no se puede decir que una parte de él haya sido elaborada con anterioridad y que otra lo haya sido; en realidad, nada existía en absoluto (...). Si os parece, pues, después de un examen, que, por ser tal el estado de cosas existente al comienzo, nuestra investigación alcanza un nivel honorable con relación a las otras disciplinas, cuyo desarrollo fue asegurado por la tradición, no os quedará más a todos vosotros, los que habéis seguido estas lecciones, que mostrar indulgencia por las lagunas de nuestra investigación y mucho reconocimiento por los descubrimientos que en ella se han hecho" (183 *b* 33-36 a 184 *b* 8).

5
La filosofía del conocimiento

Una de las dificultades mayores que plantea la filosofía de Aristóteles se relaciona con la definición del vínculo que liga la lógica aristotélica con su teoría del conocimiento. Dado que el conocimiento se adquiere por inferencia y se aplica a un objeto del saber compuesto de un encadenamiento de proposiciones dependiente de axiomas, las relaciones entre ambas son ya bastante evidentes. De todos modos, se verá que, aun cuando para Aristóteles el conocimiento se acrecienta, a partir de proposiciones lógicas, mediante el uso de inferencias y de deducciones, no comienza, para hablar con propiedad, por axiomas o proposiciones indudables, sino más bien por una forma de percepción que da acceso a esas proposiciones.

¿Qué relación puede establecerse entre el conocimiento por proposiciones universales y el conocimiento por la sensación? Señalemos, en primer lugar, que Aristóteles asocia la universalidad del saber y la sensación o, más bien, la universalidad del deseo de saber y la del placer de sentir, puesto que, desde las primeras líneas de la *Metafísica*, afirma: "Todos los hombres desean naturalmente saber. Así lo muestra el placer causado por la sensación". Toda ciencia es universal: lo que quiere decir que se apoya en proposiciones universales. En cambio, la sensación tiene relación con las cualidades singulares de la substancia individual. De todos modos, es la condición necesaria de la ciencia, puesto que Aristóteles recuerda que "está claro que, si un sentido llega a faltar, necesariamente desaparece una ciencia, ya que es imposible adquirirla" (*Segundos Analíticos* I, 18, 81 *a* 38).

La dificultad consiste, pues, en que la sensación, aun cuando se relacione con objetos particulares, desempeña un papel esencial en la constitución de una ciencia que trata de lo universal. Hemos visto que Aristóteles establecía una distinción real entre las propiedades esenciales (de una substancia) y sus propiedades accidentales. Pueden plantearse dos tipos de interrogantes respecto de toda substancia individual y singular: "¿qué es?" (pregunta que se refiere a la esencia y cuya respuesta da la entidad o la definición de la forma: género, especie, diferencia) y "¿cómo es?". Hemos visto, en efecto, que una substancia particular e individual sólo presenta una multiplicidad de determinaciones, cualidades o predicados. Estos predicados son accidentales, en la medida en que no son predicados *de* la substancia, sino predicados que sobrevienen *en* la substancia. Que la sensación

desempeñe un papel en la elaboración de la ciencia no sólo supone que nos permite tener acceso a los accidentes, sino también que garantiza el acceso a la substancia primera y a las substancias segundas.

Un primer elemento de solución consiste en recordar que la captación de las substancias segundas permite tener acceso a la substancia primera. La fórmula que proporciona la entidad de una substancia corresponde a la que despliega o explica el silogismo categórico. Este silogismo representa, en efecto, un modo de expresión de la causalidad substancial. Por ejemplo, en la fórmula más conocida, quizás sin motivo, del silogismo: "Animal pertenece a hombre" (o "Animal es el caso para hombre"), ahora bien, "Sócrates pertenece a hombre" (o "Sócrates es el caso para hombre"), luego "Sócrates pertenece a animal" (o "Sócrates es el caso para animal"), el término "hombre" es al mismo tiempo el término medio y la causa que permiten realizar la deducción; designa la esencia de Sócrates. Pero este ejemplo muestra también que el silogismo no es más que un medio de dar forma y exhibir la causalidad esencial de la substancia: no es un medio de descubrirla.

Una inferencia no puede, por lo tanto, producir conocimiento, a menos que el conocimiento demostrativo se apoye en las cosas "que son verdaderas, primeras e inmediatas, más conocidas, anteriores y causas de la conclusión. Los principios serán, así, apropiados para lo que se probó" (*Segundos Analíticos* I, 2, 71 *b* 19-25). Estas proposiciones primeras no derivan de ninguna otra proposición y son, en este sentido, más conocidas que los teoremas que se deducen de ellas. Pueden ser axiomas (como el axioma del tercero excluido), definiciones (relativas al sentido de los términos) o hipótesis (que se vinculan con la existencia de ciertas realidades correspondientes a los términos utilizados: así, el geómetra plantea a un tiempo la hipótesis de la definición y de la existencia de entidades como los puntos y las líneas). Por otra parte, si estas proposiciones verdaderas e inmediatas son anteriores a la conclusión y permiten explicarla, esto significa que contienen las causas últimas de los hechos expresados por las proposiciones: sin esto, no se podría justificar que el conocimiento de las proposiciones que de ellas derivan depende de tales premisas. La consecuencia es que las proposiciones que constituyen una ciencia deben presentar entre sí un conjunto de conexiones causales.

El hecho de que el procedimiento científico que es el silogismo permita dar forma a la causa, pero no descubrirla, plantea con claridad la cuestión del comienzo del conocimiento. ¿Cómo se adquieren los primeros conocimientos, punto de partida de la construcción del edificio entero del saber? El tema se considera en detalle en el capítulo II, 19 de los *Segundos Analíti-*

cos. Aristóteles señala, en primer término, que existen principios primeros e inmediatos, pero, respecto de la cuestión de saber si esos principios se conocen con el mismo grado de certeza que los resultados de la demostración, responde que, si ese fuera el caso, "tendríamos en nosotros, sin saberlo, conocimientos de esos principios más exactos que las demostraciones". Ahora bien, esos principios "no podrían nacer en nosotros desde fuera por un saber o un cierto hábito. Por lo tanto, es necesario que tengamos en nosotros una cierta potencia que, por lo tanto, no debe ser más exacta que nuestro conocimiento de los principios" (99 *b* 26-30). Ahora bien, tal potencia de discernimiento de lo verdadero y de lo falso se encuentra, según Aristóteles, en la sensación, que todos los animales poseen naturalmente. "Los animales en que la sensación persiste conservan las sensaciones en el alma. Bajo el efecto de la repetición, aparece una diferencia entre aquellos que, a partir de los rastros que permanecen, elaboran un concepto (*logos*) y los que no lo hacen. Así, la sensación engendra la memoria y la repetición de lo que se mantiene en la memoria, la experiencia; a una multiplicidad numérica de recuerdos responde una experiencia única. A su vez, de la experiencia —es decir, de lo universal inmóvil todo entero en el alma— procede el principio del arte y de la ciencia, del arte respecto del devenir, de la ciencia respecto del ser" (99 *b* 34 – 100 *a* 10). Ahora bien, esos "hábitos" provienen, a su vez, de la sensación: "Así sucede en la batalla, cuando en lo peor de la derrota, al detenerse un soldado, otro se detiene también, luego otro más, hasta que se restaura el orden primitivo de la columna: de la misma manera, el alma es de tal índole que tiene en sí la potencia de experimentar alguna cosa del mismo orden" (100 *a* 12-14). Alguna cosa como una sensación debe, por lo tanto, dar acceso a las primeras premisas. Esa sensación es sustituida de inmediato por el *nous*, una disposición intelectual —expresión tradicionalmente traducida por "intuición", pero que evoca más bien la captación de un conjunto de fenómenos o "comprensión"— que permite aprehender la causalidad esencial, disposición intelectual que se amplía mediante la inducción, a la que pueden añadirse, precisa Aristóteles, la vivacidad de espíritu, la memoria y la experiencia. Estas son las soluciones que propone Aristóteles para descubrir, en la substancia primera, la presencia inmanente de las causas que constituyen la entidad.

Cuando decide acordar tal papel a la sensación, Aristóteles niega que exista una capacidad intelectual que permita recuperar tal cual es el conocimiento de un contenido inteligible. Por ese motivo, rechaza decididamente la solución del innatismo, solución ejemplificada en particular por la teoría platónica de la reminiscencia de verdades adquiridas antes de la encarnación, rememoración que sería la única vía de acceso a los conocimientos

verdaderos. De todos modos, el papel que desempeña la sensación en la formación del conocimiento no deja de plantear numerosos problemas. Al final de la primera parte de los *Segundos Analíticos*, Aristóteles reconoce que, en la medida en que la sensación se produce a partir de una substancia individual existente en un lugar y en un momento determinados, no es "posible adquirir por la sensación un conocimiento científico" (I, 31, 87 *b* 28). En efecto, los universales no dependen de ningún lugar ni de ningún tiempo y son tales siempre y en todo lugar. Esto significa también que, al ser universales las demostraciones, ni las demostraciones ni los universales pueden ser percibidos. Por lo tanto, no hay ciencia que nazca como tal de la sensación. Aun cuando fuera posible percibir una propiedad científica, sería necesario todavía tratar de demostrarla. Con seguridad, podemos percibir el fenómeno de un eclipse de luna; en cambio, no percibimos el por qué de ese eclipse. ¿Cómo podría la sensación conducir hacia la ciencia? La solución aristotélica es recordar que, aun cuando la sensación no da nacimiento a la ciencia, "esto no quiere decir que, por la observación repetida de ese suceso, no podamos, al buscar en él lo universal, llegar a una demostración, puesto que siempre lo universal se deduce de una pluralidad de casos" (88 *a* 2-5). El conocimiento universal se adquiere al término de adquisiciones reiteradas de observaciones y de procesos de inducción. Si, al observar la repetición de ciertos fenómenos, "llegamos a captar lo universal, entonces tendremos nuestra prueba; en efecto, a partir de la repetición de experiencias particulares disponemos de una concepción de lo universal. La validez de lo universal es que pone en evidencia a la causa. Así, al considerar los hechos de esta especie que tienen una causa diferente de sí mismos, el conocimiento de lo universal es más valioso que el conocimiento por los sentidos o que la intuición (*noesis*/νόησις)" (*Segundos Analíticos* I, 31, 88 *a* 5-8).

Por lo tanto, un proceso de orden psicológico permite el desarrollo del conocimiento a partir de la sensación. Al leer la descripción precisa que Aristóteles da de ese proceso, se advierte hasta qué punto se opone al pensamiento de Platón. En la medida en que un ser individual es objeto de sensación, se puede decir que un primer universal se detiene en el alma y allí es sentido. "Es lo universal, dice Aristóteles, lo que es sentido: es el hombre, tomado universalmente, y no un hombre, tal como Calias. Una vez más, se produce una nueva detención en esos universales, hasta que por último uno se detiene en los universales indivisibles" (100 *a* 14 - *b* 3). Así, la sensación conduce progresivamente a la captación de la substancia individual (Sócrates), luego a la de la especie (hombre), después a la del género (animal) que son todas formas de lo universal y permiten acceder al conocimiento.

Se advierte que sigue siendo difícil la descripción exacta de la naturaleza cognitiva o mental de las disposiciones permanentes que permiten adquirir el conocimiento. Aristóteles define a veces la facultad de aprehensión de los conocimientos como una forma de vivacidad de espíritu: "Es la facultad de descubrir instantáneamente el término medio" (en este sentido, se trata con seguridad de una disposición intelectual). Este es el caso, por ejemplo, cuando vemos que "la luna tiene su lado brillante siempre vuelto hacia el sol, adivinamos que la causa de ese fenómeno es que recibe su luz del sol. O cuando observamos a alguien en tren de hablar de un hombre rico, adivinamos que trata de pedirle dinero prestado" (I, 34, 89 *b* 10-15), Un poco más adelante, en los *Segundos Analíticos*, Aristóteles indicaba que los principios de la ciencia se adquieren al término del proceso de inducción (*epagogé*/ ἐπαγωγή), definido en dos textos decisivos de los *Primeros Analíticos* (II, 23) y de los *Segundos Analíticos* (II, 19). Aristóteles señala que la inducción es perfecta y completa cuando se ha pasado revista a todos los elementos particulares, un argumento inductivo que podría expresarse bajo la forma de un silogismo. La inducción desempeña así un papel fundamental en la teoría del conocimiento de Aristóteles, en la medida en que se la describe como el medio de acceder al conocimiento de los universales y de las premisas primeras, en las que se fundamentan las demostraciones. "Así, es evidente que necesariamente por la inducción conocemos lo que es primero. Así es que la sensación produce en nosotros lo universal" (*Segundos Analíticos* II, 19, 100 *b* 3-4). Pero los nexos ente la inducción (*epagogé*) y el *nous*/νοῦς (que se traduce tradicionalmente, pero en forma inexacta, por "intuición") son delicados de definir. En efecto, Aristóteles parece reconocer la precariedad intrínseca de la inducción y admitir que no nos proporciona un conocimiento de los principios; se le debe añadir alguna cosa. Además, la correspondencia no puede ser total, pues Aristóteles reconoce al *vous* (a esa disposición intelectual de captación comprensiva) y a la inducción una relación diferente con el error. La inducción puede ser engañosa, mientras que el *nous* jamás induce a error. "Los hábitos del entendimiento por los que captamos la verdad" pueden estar sujetos a error. "Así ocurre con la opinión y el razonamiento se podría agregar: la inducción, mientras que la ciencia y la "intuición" término traduce aquí a *nous*, que también quiere decir "intelecto" son siempre verídicas. Por otra parte, fuera del *nous*, ningún género de pensamiento es más exacto que la ciencia, mientras que los principios son más cognoscibles que las demostraciones y que toda ciencia es discursiva. Por consiguiente, no habrá ciencia de los principios; y, puesto que, fuera del *nous*, nada podría ser más verídico que la ciencia, al *nous* le corresponde el conocer los principios" (100 *b* 5-12).

Se nota bien lo que opone el *nous*, disposición intelectual que permite aprehender los principios o condiciones de la ciencia, a la deducción y a la demostración, que constituyen el contenido de la ciencia. Pero Aristóteles insiste con fuerza en el hecho de que la demostración no podría ser principio de la demostración, ni la ciencia, principio de la ciencia (100 *b* 14). Lo que es principio de la ciencia es, pues, un elemento cognitivo de otro orden, esa disposición intelectual que Aristóteles denomina *vous*. Que Aristóteles lo defina como una *hexis*/ἕξις, una disposición, indicaría que el *nous* no puede tener verdadera especificidad; designaría, simplemente, un estado mental correspondiente al conocimiento de los principios y no un proceso de adquisición de los principios. Pero la concepción tradicional, según la cual los principios se conocerían al término de un proceso de inducción que acaba en una "intuición intelectual", no hace justicia a la complejidad del pensamiento aristotélico, expresado en el famoso capítulo 19 del libro II de los *Segundos Analíticos*. En efecto, Aristóteles parece distinguir allí con claridad dos cuestiones. Una, en que se pregunta cuál es el proceso o el método que permite adquirir el conocimiento de los principios: para este interrogante, la respuesta es la inducción (*epagogé*). La otra, que inquiere sobre la naturaleza de la disposición mental que permite la adquisición de los principios, tiene como respuesta el *nous*. Los principios son susceptibles de captación, no de una demostración. En este sentido, Aristóteles rechaza una concepción racionalista innatista estricta, en la que sería posible un verdadero conocimiento intelectual de los principios. En cambio, queda abierta la cuestión de saber si esos principios tienen un contenido proposicional o conceptual, si consisten en proposiciones primitivas o en términos primeros. Tampoco es seguro que Aristóteles haya querido establecer una distinción clara entre estas dos opciones.

Aristóteles opone el conocimiento del hecho al conocimiento de la causa. Mientras que Platón se negaba a admitir la posibilidad de un conocimiento (en el sentido fuerte del término) relativo a lo sensible, a los hechos o a los acontecimientos, y objetaba la existencia de un conocimiento empírico independiente, Aristóteles conviene en que existe un conocimiento del hecho, distinto del conocimiento causal. En los *Segundos Analíticos*, da un ejemplo de estos dos tipos de conocimiento. El conocimiento del hecho corresponde, por ejemplo, al conocimiento "de la proximidad de los planetas por el hecho de que no titilan (...). La proposición "lo que no titila está cerca" se obtiene por inducción, en otras palabras, por generalización a partir de sensaciones comparables. En todo caso, ese silogismo no recae sobre el por qué, sino sobre el simple hecho. En efecto, los planetas no están cerca porque no titilan, sino, por el contrario, no titilan porque están cerca" (I, 13,

78 *a* 22-40). En cambio, el conocimiento por la causa consistiría en demostrar el efecto por la causa o por el por qué; el razonamiento, en este último caso, se desarrollaría así: todo lo que está cerca no titila, ahora bien, los planetas están cerca, luego los planetas no titilan. Cuando la investigación recae sobre la causa, procura definir el término medio del silogismo (porque aquél puede proporcionar la causa, la especie o la substancia formal próxima); en cambio, cuando la investigación recae en el hecho, el término medio se confunde con el género.

Pero la admisión de que existe un conocimiento empírico, un conocimiento de hechos contingentes y particulares (ciertas disciplinas, como la historia, se ocupan exclusivamente de tales hechos particulares) sigue siendo, de todos modos, difícil de conciliar con la exigencia aristotélica de que el objeto de un conocimiento no puede ser otra cosa que lo que es, además de presentar una cierta necesidad. El problema es tanto más agudo por cuanto el componente ontológico mayor del mundo sublunar aristotélico consiste en individuos particulares. ¿No debería conducirnos esto a interpretar en forma menos literal la cláusula, según la cual el objeto de un conocimiento es necesariamente lo que es? De todos modos, es importante distinguir el carácter de necesidad que corresponde al conocimiento, del carácter de necesidad de los objetos de ese conocimiento. Los seres cuya existencia no es necesaria pueden presentar propiedades que los hacen objeto de un conocimiento necesario. El mismo razonamiento se aplicaría a la cláusula de universalidad. Por lo demás, Aristóteles parece admitir que, "en cierto sentido, el conocimiento es universal, en otro sentido, no lo es" (*Metafísica* M, 10, 1087 *a* 11-24), y reconocer que existe un conocimiento de los fenómenos que se producen "con más frecuencia" (*hos epi to poly*) (*Metafísica* E, 2, 1027 *a* 20-24). La ciencia puede contentarse con cierta forma de generalidad, a condición de incluir los particulares en un modelo común de inteligibilidad.

La teoría aristotélica de la demostración y de la ciencia, que constituye de alguna manera la coronación de la filosofía del conocimiento y que se expone esencialmente en los *Segundos Analíticos*, parecería, pues, hacer poco caso de la doctrina lógica presentada en los *Primeros Analíticos*. Aristóteles define a la "ciencia" como la actividad destinada a hacer sistemático el conocimiento de un objeto. Las proposiciones que constituyen tal conjunto de conocimientos deben satisfacer ciertas características. Una cosa se conoce, según la definición que da Aristóteles, cuando conocemos la causa y sabemos que no puede ser de otro modo (*Segundos Analíticos* I, 2, 71 *b* 9-12). Por otra parte, una cosa se conoce cuando conocemos esa cosa por medio de la demostración o silogismo científico. Estas dos condiciones tienen validez muy en general para toda la concepción aristotélica de la

ciencia: saber por qué tal substancia presenta tal característica es saber por qué es lo que es, por qué es así y por qué no puede ser de otro modo.

Consideremos la primera condición. Hemos considerado ya extensamente la causa en sentido físico. Para captar bien la aspiración aristotélica a definir toda explicación como un conocimiento por las causas, es necesario recordar que el conocimiento de la causa no sólo permite saber qué hace que una cosa *sea* tal, sino también permite explicar que sea *tal*. Cuando Aristóteles declara que "la causa es el término medio", procura saber por qué A es B; en otros términos, busca un nexo que relacione A con B, nexo que constituirá el término medio entre A y B. En este sentido, la causa, *aitia*/αἰτία, que da cuenta de la producción real de una substancia, puede tener también el valor de una explicación. Dar respuesta a la pregunta "¿por qué X" es decir "X porque Y". La causa material, definida también como un término medio, indica por qué tal substancia presenta ciertos caracteres físicos. La causa formal, concebida a su vez como término medio, expresa la razón por la cual un estado de cosas es lo que es, cuáles son su forma y su esencia. La causa motriz indica lo que produjo el fenómeno. La causa final muestra hacia qué apunta. Al mismo tiempo, la concepción aristotélica de la explicación científica hace que no puede darse por satisfecho con exhibir una sola de las cuatro causas (sobre todo la causa material: no se podría decir que la estatua es lo que es porque es de bronce). La articulación de las cuatro causas es lo que permite responder, en la forma más completa, a la pregunta por saber "por qué una cosa es lo que es", "por qué tal propiedad pertenece a tal estado de cosas". Queda en pie que en ciertos dominios predomina un tipo de causalidad y que es necesario, de todos modos, exhibir una causa última.

Se advierte también hasta qué punto el protocolo de explicación física de Aristóteles está estrechamente asociado con su lógica. La búsqueda, el descubrimiento y la definición de las causas, que son el primer objeto del que se ocupa el hombre de ciencia, pueden encontrarse formulados en el interior del sistema axiomático que expresa los resultados de esa investigación (*Segundos Analíticos* II, 2, 90 *a* 7).

El modelo aristotélico de conocimiento por las causas plantea dos tipos de problemas cuando se lo confronta con la aspiración general de una filosofía del conocimiento. La primera objeción que se le puede hacer es que es posible conocer un hecho o saber qué es una cosa, sin conocer la causa de esa cosa. Luego, si siempre es necesario conocer la causa de una cosa, ¿no existe el riesgo de una forma de regresión al infinito? Respecto del primer punto, es necesario destacar que el tipo de conocimiento que interesa prin-

cipalmente a Aristóteles, como a Platón antes que él, y que se designa con el término relativamente vago de *episteme*/ἐπιστήμη estaría más bien próximo a lo que hoy se llamaría "conocimiento científico" o ciencia. No se trata de una empresa de justificación sistemática de las creencias que se tiene razones para considerar verdaderas, sino más bien de un proceso generalizado de comprensión. En ese sentido, el conocimiento comprensivo que designa generalmente el término *episteme* podría calificarse de causal.

En cuanto al riesgo de una regresión al infinito, la concepción aristotélica de la naturaleza y de la substancia sugiere cómo evitarlo. Se ha visto que Aristóteles descartaba la tesis de que los principios son demostrables, a causa del riesgo de regresión al infinito que implicaba. Ahora bien, el silogismo es un procedimiento deductivo, que no crea informaciones nuevas, aun cuando la atribución de forma silogística permite formular proposiciones que revelan las conexiones necesarias que existen en la naturaleza. Se ha visto que los procedimientos que permiten acceder a los primeros principios y construir definiciones son complejos. Ciertas definiciones describen un fenómeno (como "El trueno es un ruido en las nubes), mientras que otras manifiestan la causa y la esencia (por ejemplo, "El trueno es el ruido causado por la extinción del fuego en una nube").

6
La filosofía moral

La ética y la política constituyen los dos grandes campos de la filosofía práctica de Aristóteles. Ésta se distingue netamente de la filosofía teórica, en la medida en que su objetivo no es tanto investigar y conocer la verdad como tener un efecto sobre la acción. Así, Aristóteles dice, a propósito de la *Ética a Nicómaco*, que no es un "tratado destinado, como lo eran los otros, a la comprensión, sino que realizamos esta indagación no sólo para saber qué es el bien, sino también para saber cómo llegar a ser hombres buenos" (II, 2, 1103 *b* 26-28). De todos modos, las obras morales de Aristóteles, en especial la *Ética a Nicómaco* y la *Ética a Eudemo*, no constituyen en ningún caso manuales de preceptos para la acción. Por el contrario, los tratados éticos contienen numerosos análisis y los casos concretos se estudian allí en profundidad.

Los nexos entre la filosofía moral y la filosofía política de Aristóteles son complejos. En sentido estricto, la moral está subordinada a la política, en la medida en que, al tener ambas disciplinas la virtud como objeto común, la vida política es la mejor situación para realizar la educación del placer y del dolor, sin la cual no hay adquisición de la virtud. Vivir sometido a buenas leyes es el mejor medio de afianzar en uno mismo los hábitos que conducirán a la virtud. La realización de la virtud y, de manera general, la felicidad pública dependen, pues, del legislador. Aristóteles recuerda en el primer capítulo de la *Ética a Nicómaco* que el fin último de todas las actividades y de la conducta de vida es el Soberano Bien, cuyo conocimiento depende de la política. "Debemos hacer el intento de abarcar, al menos en grandes líneas, la naturaleza del Soberano Bien y de decir a qué ciencia particular o a qué potencialidad corresponde. Se advertirá que depende de la ciencia suprema o arquitectónica por excelencia. Ahora bien, tal ciencia es manifiestamente la Política, puesto que ella dispone cuáles son, entre las ciencia, las que son necesarias en las ciudades, que tipos de ciencias debe aprender cada clase de ciudadanos y hasta qué punto se impulsará el estudio; vemos incluso que aún las potencialidades más estimadas están subordinadas a la política: por ejemplo, la estrategia, la economía, la retórica. Y, dado que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y que, además, legisla sobre lo que se debe hacer y sobre lo que es necesario abstenerse, el fin de esta ciencia englobará los fines de las demás ciencias; de donde resulta que el fin

de la Política será el bien propiamente humano. En efecto, aun cuando hay identidad entre el bien del individuo y el bien de la ciudad, de todos modos es una tarea manifiestamente más importante y más perfecta aprehender y salvaguardar el bien de la ciudad: pues el bien es, con seguridad, digno de amor incluso para un individuo aislado, pero es más bello y más divino aplicado a una nación o a las ciudades" (1094 *a* 24 – *b* 10). Es obvio que la ética y la política sólo tienen sentido en relación con el mundo sublunar, donde viven esos animales capaces de deliberación y elección racional que son los humanos.

Las cuestiones fundamentales de la ética aristotélica no son tan diferentes de las que postulaba Platón. El axioma de partida es que todo ser humano quiere ser dichoso y acceder a la *eudaimonía* (felicidad, prosperidad). La felicidad proporciona el fin último de todas las acciones en tanto sean racionales. La cuestión ética primera consiste, por lo tanto, en saber en qué consiste con exactitud esa felicidad, cómo llegar a ella y cómo formar el carácter moral humano, que es el principio de las acciones tendientes a alcanzar ese fin. En este sentido, la filosofía moral de Aristóteles y la de Platón representan dos formas del eudemonismo tan característico del pensamiento antiguo: el individuo accede a la moralidad al mismo tiempo que busca su propia felicidad. Pero lo que distingue a una de la otra es la insistencia con que Aristóteles definía el campo de la ética como el dominio de las cosas humanas, que pueden ser de otro modo de lo que son, que no existen necesariamente y que no son susceptibles de demostración (VI, 5, 1140 *a* 31). En efecto, las nociones que constituyen el objeto de la ética no se refieren, según Aristóteles, a objetos que posean la condición de necesidad. No hay ciencia de la virtud. Los axiomas y los principios necesarios definidos en el marco de las ciencias teórica no se transponen a la filosofía práctica. El dominio de las cosas humanas presenta reglas que le son propias. No se podrían demostrar las reglas de la acción y es necesario, para captarlas, apelar a la experiencia moral, a la inducción, al buen sentido y a las opiniones comunes. Esto, para mantener, respecto de las cuestiones morales, una forma de discusión crítica y dialéctica, que no puede ir más allá de lo que es más razonable, ni tampoco alcanzar lo verdadero científicamente establecido. La filosofía moral no sólo pretende proporcionar a los hombres creencias verdaderas sobre lo que deben buscar y evitar, sino hacerlo de modo que en verdad lo busquen y lo eviten. Incita a la reflexión a los más dotados, mientras que, para los que son incapaces de tal reflexión, una forma de hábito y el temor al castigo servirán para crear una actitud moral (*Ética a Nicómaco* X, 9, 1179 *b* 1).

Otro punto en que se oponen la filosofía de Aristóteles y la de Platón se relaciona con la definición del bien. No hay, según Aristóteles, una sola y única idea del bien, sino una gran diversidad de bienes. El bien práctico que el hombre puede alcanzar por sus acciones nada tiene que ver con aquella Forma del Bien que, según Platón, es el ser en el sentido más pleno. Al haber fijado el bien como objetivo de la acción humana, Aristóteles subraya desde un principio su heterogeneidad intrínseca. El bien se dice según las diferentes categorías del ser: es Dios o el intelecto según la substancia, virtud según la cualidad, medida según la cantidad, etcétera. No puede ser, por lo tanto, una noción una y universal y la tesis platónica, según la cual el Bien es medida, es consecuencia, pues, de una falta de categoría (*Ética a Nicómaco* I, 4, 1096 *a* 11 - 1097 *a* 19). Además, al ser el bien una designación homónima, dotada de sentidos múltiples, no puede ser objeto de un conocimiento (I, 2, 1094 *a* 29). Por último, Aristóteles señala que, aun cuando existiera tal Bien en sí, sería un paradigma inaccesible, incognoscible para los humanos y por completo inutilizable (I, 4, 1097 *a* 1-2). El agente moral no lo necesita de ningún modo para su deliberación y su acción.

Aristóteles define el bien humano como el fin de toda acción. "Por consiguiente, si hay alguna cosa que sea fin de todos nuestros actos, esta cosa será el bien realizable y si hubiera varias cosas, lo serían esas cosas" (I, 5, 1097 *a* 21-23). Entre los fines, los escogidos en virtud de otras cosas no son fines perfectos. En cambio, el Soberano Bien es el fin perfecto, digno de ser buscado por sí y al que nada podría agregarse. "Ahora bien, la felicidad parece ser, en grado sumo, un fin de este género, pues nosotros lo elegimos siempre por sí mismo y nunca en vista de otras cosas, mientras que todos los demás bienes, incluso los elegidos por sí mismos, se escogen también en vista de la felicidad" (I, 5, 1097 *a* 35 - *b* 5). La felicidad tiene también por característica el hecho de bastarse a sí misma, de ser la cosa más deseable de todas y de representar el fin de nuestras acciones. Consiste a la vez en un buen vivir y en un bien actuar y llega como una recompensa acordada a la virtud, pero accesible por la acción humana. Se refiere a una acción (érgon/ἔργον) propia del hombre, puesto que ni la planta, que vive una vida vegetativa, ni el animal, que vive una vida sensitiva, pueden ser felices, sino solamente el hombre, capaz de una cierta vida práctica de la parte racional del alma (vida consistente en la búsqueda de la verdad teórica, en la comprensión de sí misma y en la aspiración de hacer que sus deseos no racionales se conformen a su comprensión racional del bien). "El bien para el hombre consiste, pues, en una actividad del alma de acuerdo con la virtud y, en caso de pluralidad de virtudes, se ejerce de acuerdo con la más excelente y la más perfecta de ellas (...) y todo esto en una cumplida hasta su término"

(I, 6, 1098 *a* 15-20). La felicidad consiste en una actualización de las potencias del alma del hombre, según su virtud más completa. Por lo tanto, no es posesión ni manera de ser, sino actividad. No se puede ser feliz sin saberlo, ni, como Endimión, en un sueño de muerte.

He aquí algunas precisiones de vocabulario que permiten captar mejor los rasgos característicos de la moral aristotélica. Cuando Aristóteles se refiere en sus tratados a *éthika*/ἠθικά, las cosas morales, es muy probable que comprenda en ese término la expresión éthos/ἦθος, carácter; por lo tanto, las obras éticas de Aristóteles tienen relación con las disposiciones del carácter. Pero Aristóteles señala también que el término *ethos* proviene "de una ligera modificación" de la palabra *éthos*/ἔθος, que designa a toda manera habitual de ser, resultante de la práctica y de la educación. Este vínculo, entre la formación del carácter moral y la presencia en el alma de un hábito o disposición estable para actuar, es característico de la definición aristotélica de la virtud.

*Aretél*ἀρετή, la virtud, designa a la bondad o excelencia de una realidad. En este sentido, se puede hablar de la *arete* de un objeto, de un animal o de una cosa para designar la función de esa cosa y la manera óptima de realizar tal función. Así, la noción de *areté* va mucho más allá de la esfera de la moral. En la medida en que existen cualidades diferentes y grados de perfección diferentes para los seres de una misma especie, la virtud pertenece a la categoría de la cualidad y, más esencialmente, a la categoría de la cualidad adquirida (tanto el capítulo 13 del libro I como el primer capítulo del libro II de la *Ética a Nicómaco* están dedicados a la definición de la virtud).

Comportarse de manera moral quiere decir, para Aristóteles, manifestar ciertas características de comportamiento. Puede tratarse de excelencias de carácter (tales como las virtudes morales que son el valor, la generosidad, la templanza, etcétera.) o de excelencias del intelecto (tales como las virtudes intelectuales, que son el buen juicio, la prudencia, la razón práctica y el conocimiento). La unidad del agente moral se concibe como resultante de una estrecha asociación entre las virtudes dianoéticas, ligadas a la facultad del discernimiento, en el sentido de conjeturas o hipótesis, así como a la deliberación, y las virtudes éticas, que dependen de las cualidades del carácter y de la inteligencia. Las virtudes éticas permiten la realización del carácter moral cuando llegan a ser maneras de ser habituales, casi naturales, cultivadas desde la infancia.

La función propia y distintiva del hombre es la actividad conforme a la razón ("la función del hombre consiste en un cierto género de vida, es decir, en una actividad del alma y en acciones acompañadas de razón": *Ética a*

Nicómaco I, 6, 1098 *a* 12-14). La virtud humana consiste en la excelencia de esta actividad. Tal elección debe aparecer en todos los detalles particulares de la vida humana: "En materia de acción, las nociones generales son vacías y las nociones particulares tienen más verdad, porque las acciones se efectúan sobre lo particular" (II, 7, 1107 *a* 28-32). También la ética consiste en indagar cuándo se debe actuar, en qué caso, respecto de quién, en vista de qué y de qué manera.

El signo más característico de una conducta virtuosa o excelente es, en el actor moral, la aptitud para preferir el bien. La virtud consiste en una disposición constante de donde nace la acción virtuosa, acción que, a su vez, mantiene la disposición. Esta disposición no es natural ni innata. Es cierto que el hombre nace con ciertas disposiciones, pero éstas no son, en cuanto tales, objetos de alabanza o de reprobación. Por el contrario, la virtud debe considerarse como una disposición adquirida y ser objeto de una evaluación moral. Pero sólo es en verdad virtud cuando se ejerce de la misma manera que una disposición innata, sin ningún pesar y con el placer que le es propio. En un texto célebre consagrado a estudiar la naturaleza de la virtud, Aristóteles distingue entre los *estados afectivos* (*pathe*) que son el apetito, la cólera, el temor, la audacia, etcétera, y las disposiciones (*hexeis*) o rasgos buenos o malos de nuestro comportamiento en relación con las afecciones (*Ética a Nicómaco* II, 4). Ahora bien, las virtudes son ciertas maneras de elegir o, al menos, no se dan sin una elección reflexiva; por otra parte, la posesión de una virtud no nos impulsa a actuar de tal o cual manera, sino que nos coloca en disposición de hacerlo. En este sentido, las virtudes no son ni afecciones ni facultades —no se es virtuoso en razón de la sola capacidad de serlo. De aquí es necesario concluir que las virtudes son disposiciones, que se vinculan tanto con la elección deliberada como con los placeres y los pesares; se relacionan con el intelecto, pero también con el carácter.

La importancia que Aristóteles le acuerda a la noción de elección voluntaria (*prohaíresis*/προαίρεσις), elección, al mismo tiempo, razonable y virtuosa, da cuenta de tal asociación del intelecto y del carácter. El término *prohaíresis* se traduce generalmente por "elección deliberada" (Tricot), por "decisión" (Gauthier y Jolif) o incluso "elección preferente". La *prohaíresis* supone la racionalidad y la deliberación. La cuestión de saber si la racionalidad de la que aquí se trata se aplica sólo a los medios o si también interesa en forma directa a la determinación del fin es, como veremos más adelante, objeto de controversia. Queda en pie que el ejercicio de la racionalidad, estrechamente asociado al de la virtud, permite, mejor que los actos, hacerse una idea del carácter de un individuo. La elección es un acto voluntario,

aun cuando tenga menos extensión de los demás actos voluntarios. Una elección es voluntaria cuando encuentra su principio en el ser que actúa. Por el contrario, el acto es involuntario cuando se cumple por coacción, material o moral, o incluso con ignorancia de las circunstancias particulares de la acción. Por cierto, se pueden encontrar ejemplos de acciones voluntarias en el animal, pero la acción humana es la que presenta las características más completas de la acción voluntaria, cuando procede de una elección reflexiva (*prohaíresis*) precedida de una deliberación (*boulesis*/βούλησις); tal elección es una continuación de esa forma de deseo racional o de aspiración, a la que Aristóteles da el nombre de *boulesis*/βούλησις. Se trata, en este caso, de disposición para la acción, no de intención. Es decir que la virtud no existe por la intención de ser virtuoso, sino por la presencia de las condiciones humanas y materiales de la acción que favorecen la elección voluntaria. El hombre pródigo "tiene necesidad de riqueza para actuar con liberalidad y el justo tiene necesidad de relaciones sociales; pues las intenciones son invisibles y también el injusto se vanagloria de su voluntad de justicia". Precisamente porque la virtud debe manifestarse en los actos, no hay, para hablar con propiedad, virtudes en los dioses: "Los dioses no son justos, porque uno se reiría al verlos establecer contratos entre ellos o devolver un depósito" (X, 8, 1178 *a* 28 - *b* 12). Aristóteles llega incluso a sugerir que deben estar presentes bienes exteriores para permitir el acceso a la virtud: "Es imposible o muy difícil que un individuo haga acciones bellas; pues hay muchas cosas que sólo se hacen cuando se usa, como instrumentos, a los amigos, a la riqueza y al poder político" (I, 9, 1099 *a* 34 - *b* 2).

La elección es, pues, un deseo deliberativo, que no puede tener por objeto cosas imposibles o que no se puedan llevar a un buen fin, sino que nos inclina a querer las cosas que tienen relación con nuestro campo de acción, principalmente en cuanto a la virtud y al vicio. En este sentido, la virtud ética es una disposición preferencial respecto de ciertos actos, disposición que distingue entre bien y mal, deseable y no deseable. Aristóteles rechaza el relativismo ético, pero mucho menos admite que existan leyes abstractas del bien y del mal. El hombre virtuoso es él mismo la norma de lo que es virtuoso hacer.

Un último elemento fundamental de la ética aristotélica es la noción de deliberación, *boúleusis*. La deliberación consiste, en esencia, en el cálculo de los medios necesarios para alcanzar un fin. Así, no se delibera respecto de las cosas eternas ni de las que no pueden ser otra cosa que lo que son, ni mucho menos respecto de las cosas que son azarosas, ni de las que no dependen de la acción ni podrían ser producidas por ella. "Pero sí deliberamos sobre las cosas que dependen de nosotros y que podemos realizar; y

estas cosas son de hecho todo lo que resta, pues se les asigna categoría de causas, naturaleza, necesidad y fortuna, y se les añade el intelecto y toda acción dependiente del hombre. Y cada clase de hombres delibera sobre la clase de cosas que pueden realizar por sí mismos ... La deliberación tiene lugar en las cosas que, aunque se produzcan con frecuencia, permanecen inciertas en su resultado, así como cuando la cuestión es indeterminada" (III, 5, 1112 *a* 31 - *b* 9).

Por lo tanto, la deliberación tiene lugar en la indeterminación y lo contingente. Tiene relación con los razonamientos cuya premisa mayor implica un precepto y un fin vinculado con lo deseable (por ejemplo: las carnes X son buenas para la salud), la menor, un hecho constatado por la percepción sensible (esta carne es X) y la conclusión, la máxima práctica que conduce a la acción o a la abstención. Si no hubiera conocimiento particular de los hechos, sino solamente una máxima general, no habría acción. La deliberación se vincula siempre con el fin que expresa un cierto deseo, deseo tendiente al bien o a lo que nos parece que es el bien. Sobre todo, se la presenta en la mayor parte de los textos de Aristóteles como un estricto cálculo de los medios: "No deliberamos respecto de los fines mismos, sino de los medios para alcanzar los fines. Un médico no se pregunta si debe curar al enfermo, ni un orador si genera persuasión, ni un político si establecerá buenas leyes, al igual que en los demás dominios: no se delibera nunca, en modo alguno, respecto del fin por alcanzar. Pero, una vez postulado el fin, se examina cómo y por qué medios realizarlo y, si ocurre que puede producirse por varios medios, se busca el que implique una realización más fácil y mejor" (III, 5, 1112 *b* 11-17).

Uno de los aspectos más interesantes de la ética aristotélica se relaciona con la articulación de las nociones de deliberación (*bouleusis*) y de elección preferencial (*prohaíresis*). "El hombre es principio de sus acciones, la deliberación tiene por objeto las cosas que dependen del agente mismo; y nuestras acciones tienden a fines diferentes de ellas mismas (...). El objeto de la deliberación y el objeto de la elección son idénticos, con esta reserva: que, cuando se elige una cosa, ya ha sido determinada, puesto que la cosa elegida es la que se juzgó preferible luego de la deliberación. En efecto, cada uno deja de buscar cómo actuará cuando devuelve a sí mismo el principio de su acto, y a la parte directriz de sí mismo, puesto que ésta es la parte que elige. (...) Como el objeto de deseo es, entre las cosas en nuestro poder, un objeto de deseo respecto del cual se ha deliberado, la elección será un deseo deliberativo de las cosas que dependen de nosotros" (III, 5, 1112 *b* 31 - 1113 *a* 12).

La noción de *boúlesis* o deseo racional, que se traduce también por "deseo" (Gauthier y Jolif) o "decisión voluntaria" (Tricot), es fundamental en la ética aristotélica. La *boúlesis* (especie del género *órexis*/ὄρεξις, deseo) es una forma del deseo asociada de manera estrecha con la racionalidad. No se trata de un querer fundamentalmente racional, como lo será la *voluntas* medieval. Aristóteles describe a la *boulesis* como resultante, más bien, de una asociación estrecha del deseo y el intelecto, que justifica la posibilidad de una racionalidad intrínseca de los fines humanos (*Ética a Nicómaco* III, 6, y tratado *Del alma* III, 10-12). Sobre todo, la *boúlesis* es una forma de aspiración al fin. Representa una de las principales facultades morales de la ética aristotélica, en la medida en que esta preferencia voluntaria convertida en racional tenga por objeto el bien. El objeto de deseo es el fin, pero puede consistir en un verdadero bien (en este caso, no es admisible que el objeto del deseo pueda ser un fin injusto), o bien en un bien aparente (sería necesario admitir, entonces, que no hay objeto que sea por naturaleza objeto de deseo, sino que éste es solamente lo que le parece bueno a cada individuo). He aquí como Aristóteles zanja la cuestión: "Para el hombre decente, el objeto del deseo es lo que es en verdad un bien, mientras que para el deshonesto es cualquier cosa que se quiera (...). En efecto, el hombre de bien juzga todas las cosas con rectitud y todas se le aparecen tal como son verdaderamente. Es que, para cada una de las disposiciones de nuestra naturaleza, hay cosas buenas y agradables que les son apropiadas; y, sin duda, lo que distingue principalmente al hombre de bien es que percibe en todas las cosas la verdad que ellas encierran, de manera que, en cierto modo, es para ellas una norma y una medida" (III, 6, 1113 *a* 24-33).

Aristóteles define a la virtud también como un medio o mediato (*mesotes*). Pero esta fórmula no debe inducir a engaño. La virtud, para la cosa de la que es virtud, tiene a la vez el efecto de poner a esa cosa en buen estado y de permitirle cumplir su obra propia. La excelencia o la virtud del hombre será, pues, la disposición por "la cual un hombre llega a ser bueno y por la cual también su obra llega a ser buena" (II, 5, 1106 *a* 22-23). Después de haber distinguido entre "el medio en la cosa" ("el que se encuentra a igual distancia de cada uno de los dos extremos, punto que es uno e idéntico para todos los hombres": 1106 *a* 29-31) y "el medio respecto de nosotros" ("lo que no es demasiado, ni demasiado poco, y que es una cosa que no es una ni idéntica para todo el mundo": 1106 *a* 32-34), Aristóteles establece que el hombre versado en una disciplina cualquiera evita el exceso y el defecto: "El (término) medio es lo que busca y lo que elige, pero este (término) medio no es el de la cosa, sino el que lo es en relación con nosotros; (...) pues si los buenos artistas tienen los ojos fijos en este (término) medio cuando trabajan

y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, supera en exactitud y en valor a todo otro arte, entonces deberá tender hacia este (término) medio; me refiero aquí a la virtud moral, pues ella es la que tiene relación con las afecciones y las acciones, materias en las que hay exceso, defecto y medio. (...) La virtud es, pues, una especie de (término) medio, en el sentido de que tiende al medio" (1106 *b* 6-27).

Esta definición de la virtud como intermediario entre dos extremos no tiene ningún matiz de mediocridad. Por el contrario, la virtud es una culminación, desde el punto de vista de la excelencia o del bien. Para justificar esa definición, en el libro II de la *Ética a Nicómaco*, se compara el acto virtuoso con las obras de la naturaleza y del arte. Éstas son viables cuando evitan los excesos y realizan una justa proporción entre los elementos inconexos y contrarios (los elementos fundamentales en los compuestos naturales; los humores en la buena salud del cuerpo; las proporciones en la obra de arte). De la misma manera, las pasiones presentan la carencia y el exceso, lo más y lo menos, y existe una forma de continuidad entre la cualidad y el defecto opuesto, como la temeridad y la cobardía, la intemperancia y la indulgencia consigo mismo. Demos otro ejemplo. En relación con las pasiones vinculadas con el temor y la audacia, existe una virtud, el valor, y dos vicios, que son la temeridad y la cobardía. La virtud consiste en alcanzar un justo medio, pero éste no es la mediana aritmética entre dos extremos. Por el contrario, el punto de equilibrio que es la virtud es un punto variable entre varias determinaciones. Según el equilibrio de las pasiones, puede ser que este punto de equilibrio esté más cerca de una pasión que de otra. La definición de este medio, donde interviene una cierta disposición de la voluntad y de la inteligencia, es, por lo demás, previa a la definición de los dos extremos, cuya medida la da, en cierto modo, el término medio. Por esto, Aristóteles puede decir que el medio es también el más alto grado de perfección. "La virtud es una disposición para actuar a partir de una elección deliberada (*héxis proairetike*/ἕξις προαιρετική), consistente en un (término) medio respecto de nosotros, determinada racionalmente y como la determinaría el hombre prudente (...). Es por esto que, en el orden de la substancia y de la definición que expresa la entidad, la virtud es un (término) medio, mientras que, en el orden de la excelencia y de lo perfecto, es una culminación" (II, 6, 1106 *b* 36 - 1107 *a* 2). Las virtudes éticas son disposiciones relativas a las pasiones, una vez que esas pasiones se hayan reducido a una especie de medida intrínseca. En cambio, las virtudes intelectuales son virtudes de la reflexión, que conducen a la acción. Son cualidades de la deliberación y consisten en juzgar bien, en encontrar el mejor medio para llegar a un fin;

suponen, por lo tanto, la capacidad de aprehender una cierta variabilidad de las circunstancias particulares y contingentes.

La oposición de Aristóteles al pensamiento socrático-platónico en la definición de la virtud, en particular cuando afirma la imposibilidad de identificar la virtud con la razón, aparece con claridad si se toma el ejemplo de la virtud de la justicia. La justicia es, para Platón, la virtud más completa, la que constituye el orden del alma. Sustenta, en cierto modo, la posibilidad de unificar las diferentes formas de la virtud; es, esencialmente, conocimiento. En cambio, para Aristóteles, la justicia es una virtud particular. Es la virtud de lo prescrito por la ley y tiende a la perfección del individuo y a la de la sociedad. En este sentido, la justicia se vincula solamente con las relaciones con los demás (V, 1). Además, rige la distribución de los honores y las riquezas, así como el respeto por los contratos. La noción aristotélica de justicia, por lo tanto, tiene estrechos lazos con la de igualdad: igualdad proporcional o geométrica entre lo demasiado y lo demasiado poco en el derecho distributivo, igualdad aritmética en el derecho contractual y penal, que se relaciona con la justicia compensadora y conmutativa, conmensurabilidad por la moneda en el intercambio de mercancías.

En cuanto a las virtudes intelectuales, la más famosa de ellas es la prudencia (*phrónesis*/φρόνησις). Esta virtud no es ni una ciencia (pues su objeto puede ser otra cosa que lo que es), ni un arte (pues la prudencia es muy distinta de un saber producir), sino una disposición, acompañada de una norma de acción surgida de la práctica de la deliberación, capaz de actuar en la esfera de lo que puede ser bueno o malo para un ser humano. Por esto, dice Aristóteles, estimamos que "Pericles y gente como él son hombres prudentes, en el sentido de que poseen la facultad de percibir lo que es bueno para ellos mismos y lo que es bueno para el hombre en general, y tales son, también, pensamos, las personas que entienden de la administración de una casa o de una ciudad" (VI, 5, 1140*b* 7-11). La prudencia compete, pues, a la acción, a las cosas individuales y a los hechos particulares.

Mientras que las virtudes morales se vinculan con la vida y la actividad del compuesto humano tomado en su totalidad, la felicidad del intelecto tiene el privilegio de poder ser considerado de modo independiente del cuerpo. La actividad contemplativa se basta a sí misma y es propiamente divina. "El hombre librado a la contemplación no tiene necesidad de ningún concurso de este tipo (fuerza, bienes exteriores, etcétera), al menos con el objeto de ejercer su actividad; incluso son obstáculos, por lo menos obstáculos para la contemplación. La actividad del dios sólo podría ser teorética y, de todas las actividades humanas, la que está más emparentada con la actividad divina

será también la mayor fuente de felicidad... La felicidad, por lo tanto, es coextensiva a la contemplación y, cuanto más se posee la facultad de contemplar, tanto más feliz se es, feliz no por accidente, sino en virtud de la contemplación misma, pues esta última es en sí misma un gran premio. De esto se deduce que la felicidad sólo podría ser una forma de contemplación" (X, 8, 1178 *b* 4-8). Pero este célebre pasaje de Aristóteles no impide que se pueda advertir una cierta tensión entre las dos virtudes intelectuales que son la *sophia*/σοφία (con finalidad teórica) y la *phronesis* (con finalidad práctica) y una forma de rivalidad entre las pretensiones que tienen la vida contemplativa y la vida práctica o política para realizar la función más excelente del hombre. Volveremos sobre esta cuestión un poco más adelante.

Otro aspecto notable de la filosofía moral de Aristóteles se relaciona con su filosofía de la acción; en los últimos años, ha suscitado considerable interés. Está bien analizarla aquí y ponerla en estrecha relación con la psicología moral. La concepción platónica, según la cual cada parte del alma posee una fuente de motivación, no vuelve a encontrarse en Aristóteles. Éste hace del deseo (*órexis*), que procede de la parte deseante del alma, la única fuente de motivación de todas las acciones, ya sean racionales (en este caso, proceden del deseo racional y de la aspiración) o bien inspiradas por la afectividad y el apetito. Con esto, la filosofía de la acción gana en coherencia, puesto que en adelante interviene en la acción una fuente de motivación única, pero la consecuencia es que las creencias relativas al bien y al mal no son capaces de motivar ninguna acción a menos que no tengan asociado un deseo. En efecto, varios textos de Aristóteles indican que la razón no delibera sobre los fines de la acción (definidos por el deseo), sino únicamente sobre los medios. De todos modos, en la medida en que Aristóteles sustituye a veces el término *to telos*/τὸ τέλος (el fin) por la expresión, más rica en sentido, de *ta pros telos*/τὰ πρὸς τέλος (literalmente, "lo que tiende al fin"), se puede entender que el tipo de racionalidad a la que se refiere, que es esencialmente la de los medios, puede incluir de igual modo la racionalidad que tiende a la realización de los constituyentes del fin, lo que contribuiría también a hacer del *telos* el objeto de la deliberación racional. También puede hallarse una solución a esta dificultad en la tentativa de Aristóteles de mostrar que el animal humano es movido por el deseo, asociado con una forma de representación o de imaginación, que puede ser racional o sensible. El deseo es primero, pero actúa siempre en función de un objetivo proporcionado por el intelecto práctico. En el capítulo 10 del libro III del tratado *Del alma*, Aristóteles intenta mostrar a la vez cómo el deseo y el intelecto pueden mover al animal, sin dejar de señalar que el único principio verdaderamente motor es el deseo (433 *a* 9).

Por lo tanto, sería erróneo hacer de Aristóteles un antecesor de Hobbes, Spinoza o Hume, y atribuirle la tesis de que se considera buena a una cosa porque se la desea. El intelecto racional no determina los fines humanos (por contraposición a lo que ocurre en el pensamiento platónico), aun cuando las facultades mentales e intelectuales están de hecho presentes en la elección moral y ejercen reales presiones sobre el carácter y la definición de los objetos que el deseo persigue.

La filosofía aristotélica de la acción presenta otras dos dificultades, vinculadas con la definición del silogismo práctico y con la debilidad de la voluntad. En el *Movimiento de los animales*, se encuentra la comparación más explícita entre el silogismo teórico y el silogismo práctico: "¿Cómo es que el ser pensante a veces actúa y a veces no? Parece que hubiera una analogía con lo que ocurre cuando se aplica el razonamiento a los seres inmutables, pero, en este último caso, el fin es un conocimiento teórico (pues, desde que se conciben las dos proposiciones, se agrega y se concibe la conclusión), mientras que, en el otro caso, la conclusión de las dos proposiciones es la acción realizada: así, cuando se piensa que todo hombre debe marchar y que uno es en sí mismo un hombre, se marcha en forma inmediata. Así pues, es bien evidente que la acción representa la conclusión. En cuanto a las proposiciones que preparan la acción, son de dos órdenes, el del bien y el de lo posible... tal es, pues, la manera en que los animales son impulsados al movimiento y a la acción y en ella la causa última del movimiento es el deseo, que se forma bajo la influencia de la sensación, de la imaginación o de la reflexión" (7, 701 *a* 7). De todos modos, queda abierta la cuestión de saber si el silogismo práctico o razonamiento sobre lo deseable explicita la causalidad de la acción (el encadenamiento de efectos que produjo tal o cual acción) o si ilustra el camino que sigue el razonamiento deliberativo propiamente dicho.

Otra cuestión particularmente espinosa en filosofía de la acción concierne a la "debilidad de la voluntad", la "incontinencia" o *akrasial*ἀκρασία, en otras palabras, el hecho de hacer el mal aunque se sepa qué es el bien. Platón señalaba a la ignorancia como la causa de la intemperancia y, con ello negaba la posibilidad de que se pueda hacer el mal con conocimiento de causa. Aristóteles parece admitir, por el contrario, que puede existir una cierta forma de *akrasía*. Luego de recordar que, en el razonamiento que lleva a la acción, la premisa universal es una opinión que versa sobre los fines generales de la acción, mientras que la menor se relaciona con los hechos particulares, en los que domina la percepción, puede ocurrir que tengamos en el espíritu la regla universal que nos impide hacer una cosa y que la premisa menor, la opinión, nos haga ver el placer de hacer tal o cual

cosa: "entonces, si la primera regla nos invita a evitar el objeto, el apetito nos conduce hacia él: de ahí resulta, por consiguiente, que, bajo la influencia de una razón de cierto tipo o de una opinión, se llega a ser intemperante, opinión que es contraria, no en sí misma, sino sólo por accidente (pues sólo el apetito es contrario y no la opinión), a la regla correcta" (*Ética a Nicómaco* VII, 5, 1147 *a* 33 - *b* 3).

De hecho, Aristóteles, no menos que Platón, no admite que se pueda actuar en contra del mejor juicio, pero reconoce, a diferencia de Platón, que se pueda actuar mal en forma voluntaria y con cierta racionalidad a partir de una creencia particular y trunca, creencia contraria, aun cuando sea de manera accidental, al mejor juicio. Por difícil que sea la justificación aristotélica de la *akrasía*, en un punto la oposición a Platón es neta: la ignorancia no es la única responsable de la mala acción, sólo en parte es la causa. El error del intemperante reside en el mal uso que la menor le induce a hacer de la regla formulada por la mayor: "Habrá una diferencia entre un hombre que posee la ciencia, pero no la ejerce, y otro que hace lo mismo, pero posee la ciencia y la ejerce: este último caso parece inexplicable, pero no es ya lo mismo cuando se trata de una ciencia que no se ejerce. Por otra parte, puesto que hay dos tipos de premisas, nada impide que un hombre, en posesión de las dos premisas juntas, no actúe en forma contraria a la premisa que tiene, siempre que, de todos modos, utilice la premisa universal y no la premisa particular: puesto que el objeto de la acción son los actos singulares" (VII, 5, 1146 *b* 33 – 1147 *a* 4).

La *eudaimonía*/εὐδαιμονία, o felicidad, no se refiere a un estado subjetivo, sino que designa, más bien, al hecho de prosperar, de expandirse hasta lo mejor según las propias capacidades. "No parece objetable que la *eudaimonía* es lo mejor que hay, pero debemos decir con claridad lo que es" (I, 6, 1097 *b* 22-23). La definición más general que Aristóteles da de la *eudaimonía* hace de ella una actividad "acorde con la virtud" (1098 *a* 16). Requiere, por lo tanto, un principio activo y agente, y no simplemente pasivo, un principio en que el alma y ciertas facultades racionales del alma desempeñen un papel fundamental. Se trata de ejercer las facultades humanas del mejor modo posible (con un cierto grado de éxito) a todo lo largo de la vida.

Es evidente que estas facultades propiamente humanas tienen relación con la racionalidad. Y la *eudaimonía* se vincula con el ejercicio mejor y con la actividad continua de esta parte intelectual del alma. "Toda elección o posesión de bienes naturales nos conducirá a la semejanza con el dios (por el intelecto, que es la parte mejor en nosotros)" (*Ética a Eudemo* VIII, 3, 1249 *b* 16-21). De todos modos, no se podría sacar como conclusión un

intelectualismo moral radical. Aristóteles no dice que la felicidad consista en la actividad intelectual, sino que afirma que la actividad intelectual más excelente constituye en sí misma una felicidad.

Aristóteles coloca en primer plano la especificidad de las esferas morales, cada una dotada de una naturaleza propia, cosa que no impide que las virtudes tengan condiciones comunes (la amistad es una de esas condiciones necesarias para toda virtud). Pero la virtud se dispersa en múltiples formas. Las virtudes suponen la unión del alma y del cuerpo y la vida social. Una sola virtud, una virtud intelectual, la inteligencia en la contemplación de lo verdadero, se basta a sí misma. La vida contemplativa, o vida del ejercicio más completo de la parte racional del alma, es la más excelente, la que suscita la felicidad más perfecta.

Las páginas en que Aristóteles aborda la cuestión del placer están consagradas a la felicidad y a la forma de vida perfecta. "El acto mejor es el del sentido mejor dispuesto respecto del más excelente de los objetos. Para cada sentido, pues, hay un placer que le corresponde y lo mismo ocurre para el pensamiento discursivo y la contemplación: su actividad más perfecta es la más agradable (...) y el placer es la culminación del acto (...). El placer completa al acto, no como lo haría una disposición inmanente en el sujeto, sino como una especie de fin sobrevenido por añadidura, del mismo modo en que a los hombres en la flor de la edad se les acerca la flor de la juventud" (X, 4, 1174 *b* 8-34). El placer completa al acto al cumplirlo; como es efecto del acto, pasa a ser causa de la perfección de ese acto.

La conclusión de la ética aristotélica es que el hombre debe "procurar inmortalizarse en lo posible y hacer todo para vivir según la parte más noble que hay en él (...). Se puede incluso pensar que cada hombre se identifica con esa misma parte, puesto que es la parte fundamental de su ser y la mejor" (X, 7, 1177 *b* 33 - 1178 *a* 3). La inmortalidad es, así, un ideal, asimilación progresiva a un ser divino que permanece en sí inaccesible. Este ideal de la vida contemplativa puede encontrar su modelo en una cierta forma de esfuerzo humano, encaminada hacia el bien capaz de realizar la naturaleza del ser que hacia él tiende.

La amistad, condición común a todas las virtudes, representa una forma de transición de la vida moral a la vida política. Los amigos son necesarios para el hombre feliz y le permiten realizar una de las dimensiones esenciales de su vida: el hombre está destinado por naturaleza a vivir en una ciudad, donde pueda cumplir su vocación de animal político. El hombre perfectamente feliz no puede ser un solitario: "Nadie elegiría poseer todos los bienes de este mundo para disfrutarlos solo, pues el hombre es un ser político y por

naturaleza hecho para vivir en sociedad (...). Por lo tanto, el hombre feliz necesita amigos" (IX, 9, 1169 *b* 18-33). El análisis aristotélico de la felicidad como amor por el bien del otro vuelve a encontrarse en la idea de que la *eudaimonía* o felicidad de un hombre no se relaciona sólo con él mismo: debe alcanzar también a "su padres, sus hijos, su mujer, sus amigos y sus conciudadanos en general, puesto que el hombre es por naturaleza un ser político" (I, 5, 1097 *b* 8-11). La amistad entre hombres libres e iguales, animados por el amor al bien, es lo único capaz de lograr que los hombres alcancen toda la perfección posible.

Aristóteles menciona tres vidas posibles para los seres humanos: la vida de las riquezas, que nadie elegiría por sí misma, la vida política y la vida de contemplación. Se ha señalado ya la tensión presente en el pensamiento aristotélico entre los dos ideales del hombre, que son la vida contemplativa y la vocación política. En el capítulo 2 del libro VII de la *Política*, Aristóteles pregunta cuál es la vida más deseable de todas: "¿Es la vida de ciudadano y la vida volcada hacia la acción la que es deseable o, más bien, la vida liberada de todas las presiones exteriores, por ejemplo, la vida contemplativa, que, al decir de algunos, es la única vida filosófica? Casi no hay más que dos géneros de vida que, en efecto, parezcan haber concentrado la elección de los hombres más deseosos de distinguirse por la virtud, tanto los del pasado como los del presente: quiero hablar de la vida del hombre de estado y de la del filósofo" (1324 *a* 27-33). De hecho, no hay contradicción entre estas dos formas de culminación que realiza la naturaleza del hombre, una, acorde con la potencialidad más noble que es la vida según el intelecto, la otra, en la realización de las potencialidades humanas, que se articulan entre sí alrededor de la capacidad de mantener con otros relaciones de justicia. La vida de contemplación sería la totalidad de nuestra felicidad si fuéramos seres sin deseos ni cuerpo. En la medida en que somos también seres compuestos, la contemplación parece ser la mejor parte de nuestra felicidad, sin ser la totalidad. Además, la virtud y el placer (en ciertas condiciones) son bienes que, unidos a la contemplación, no pueden dejar de producir un bien todavía más grande que la misma contemplación. Por último, la noción de felicidad, concebida como actividad buena, permite a Aristóteles resolver en parte la tensión entre la vida de especulación y la vida política, en la medida en que éstas son las dos formas más excelentes de la actividad humana: "Tampoco se debe considerar que esos pensamientos que formamos con la experiencia tienen sólo un carácter práctico, con el objeto de dirigir los acontecimientos: sino que más bien revisten ese carácter los pensamientos y las especulaciones que tienen su fin en sí mismos y que se tienen a sí mismos por objeto, pues la actividad buena es un fin y, por consiguiente, existe una

cierta forma de acción que es también un fin. E incluso en el caso de actividades volcadas hacia fuera, aplicamos el término *actuar*, en el sentido más verdadero y más pleno de la palabra, a los hombres que por sus pensamientos dirigen el trabajo de sus subordinados" (*Política* VII, 3, 1325 *b* 17-23). Incluso el ocio estudioso (*skholé*/σχολή), adecuado para el ejercicio continuo de la vida especulativa y de capacidades del espíritu, supone una buena constitución política.

7

La filosofía política

En Aristóteles, la importancia de la condición política responde al hecho de que permite la realización de las capacidades más excelentes de los seres humanos y a la idea de que los hombres, por contraposición a las bestias y a los dioses, no son seres aislados y destinados a vivir sin contacto entre sí. "El hombre es por naturaleza, dice Aristóteles, un animal político" (*Política* I, 1, 1253 *a* 2). En otras palabras, el hombre es uno de esos animales que pueden encontrar una actividad común a toda la especie, actividad que realiza lo mejor de su naturaleza (también es el caso, según los ejemplos que proporciona Aristóteles, de las avispas, las hormigas y las grullas: *Historia de los animales* I, 1, 488 *a* 10). ¿Cómo se puede definir esta actividad característica y común cuando se trata de la especie humana? Se vincula con la expresión de lo más específico de la naturaleza de los hombres, es decir, su racionalidad y su relación con la moralidad. Se relaciona, en particular, con la posibilidad de un ejercicio de la virtud, en una situación política e histórica dada, respecto de bienes materiales y sociales específicos. Esto lo indica el texto famoso de la *Política* I, 1, 1253 *a* 15-18: "El *logos* sirve para expresar lo útil y lo perjudicial, y también, por consiguiente, lo justo y lo injusto. Sólo los hombres pueden percibir el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y las demás nociones morales, y la comunidad en estas materias forma la familia y la ciudad". Los hombres son animales políticos (y sociales) en razón de su *logos* —instrumento de expresión articulada, convencional y simbólica— por oposición a los otros animales gregarios, que sólo tienen *phone* (voz); en efecto, los hombres pueden comunicarse mutuamente sus sensaciones de placeres y disgustos, sus experiencias de utilidad, así como otros sentimientos que constituyen la riqueza del dominio ético-filosófico. Se advierte aquí que el término *logos* no se limita a designar sólo la capacidad racional.

En el pensamiento aristotélico, hay un estrecho vínculo entre una ciudad y una entidad natural. Como la ciudad tiene un fin natural, es una substancia independiente. Por lo tanto, las consideraciones teleológicas también están presentes en la política. "Una ciudad no es una simple reunión para evitar los daños mutuos y para intercambiar servicios; por cierto, esas son condiciones necesarias, pero eso no es todavía una ciudad; una ciudad es una reunión de familias para vivir bien, es decir, para llevar una vida perfecta e

independiente" (III, 9, 1280 *b* 29). La inclinación humana a formar ciudades prolonga las dos tendencias naturales que conducen a la unión sexual con el objeto de la reproducción y a la asociación de lo inferior con lo superior. Al destacar el carácter naturalmente político del hombre y al recordar, también, que existe un fin moral para la ciudad, Aristóteles se opone al contractualismo de ciertos sofistas y la ética convencionalista, cuyas bases ya Platón se había ocupado de destruir. De todos modos, Aristóteles difiere igualmente de la manera en que Platón, en el libro II de la *República*, concebía la génesis de la ciudad, a partir de la división del trabajo y del intercambio. Cada hombre, tomado individualmente, no puede producir todo; por lo tanto, es necesario que cada ciudadano produzca una obra particular y se requiere la ciudad, según Platón, para que haya posibilidad de regular los intercambios. Sin embargo, objeta Aristóteles, estas no son más que condiciones materiales que preparan la constitución de la ciudad, pero no expresan la verdadera naturaleza, ni la causa final de la organización política. Ahora bien, sólo la consideración del fin de la ciudad puede permitir que se conozca su esencia. La ciudad debe servir para vivir bien, es la condición de la vida moral, el lugar donde puede llevarse a cabo realmente el ejercicio de la virtud y donde se realiza la perfección del individuo.

Un estudio detallado de la teoría política de Aristóteles muestra hasta qué punto su pensamiento toma como modelo la realidad política de las pequeñas ciudades independientes que, en ese momento, estaban en vías de desaparecer, absorbidas progresivamente por el imperio macedónico. Sin duda, Aristóteles pensaba que la ciudad-estado era la forma justa y natural de la asociación política. Con frecuencia, señala el hecho de que la constitución ideal no puede realizarse sin "todo un cortejo de medios apropiados" (VII, 4, 1325 *b* 38), relacionados en particular con el número de ciudadanos y la extensión del territorio. Las alusiones al tamaño perfecto del Estado lo muestran suficientemente. Un Estado no puede componerse de menos de 10 hombres y, cuando llega a los 100.000 hombres, no se puede hablar ya de Estado (*Ética a Nicómaco* IX, 10, 1170 *b* 31-32). Existe de hecho, observa Aristóteles, "una cierta medida de tamaño para un Estado, como la hay también para las demás cosas, animales, plantas, instrumentos" (*Política* VII, 4, 1326 *a* 36-37). Si la población del Estado es demasiado escasa, no podrá bastarse a sí mismo; si fuera demasiado numerosa, se podrá bastar por sí solo, pero a la manera de una nación y no de una ciudad. Aristóteles había recordado ya el caso de Babilonia en III, 3, 1276 *a* 27. Es imposible conferir a este género de Estado, para hablar en sentido propio, instituciones políticas "¿Quién puede ser estratega, pregunta Aristóteles, de una multitud tan vasta? ¿O quién será su heraldo, sino tiene la voz de Esténtor?" (VII, 4,

1326 *b* 7). Aristóteles intenta, de ese modo, definir una cifra mínima que baste para asegurar las condiciones de una vida feliz en el seno de la comunidad política; en efecto, es "indispensable que los ciudadanos se conozcan entre sí y sepan lo que son, dado que, cuando de hecho este conocimiento no existe, la nominación para las magistraturas y la administración de la justicia necesariamente andan mal" (VII, 4, 1326 *b* 16-18). Un Estado debe ser autárquico y, por lo tanto, bastarse a sí mismo. La capacidad de autosubsistencia de una ciudad depende en parte de su independencia económica respecto del extranjero. Por esta razón, Aristóteles considera que el hecho de que la autonomía económica de Esparta se base en la agricultura es una condición favorable para el valor moral de la ciudad. Pero Aristóteles insiste también en la necesidad, para garantizar la seguridad de la ciudad y la abundancia de productos imprescindibles, de obtener un acceso al mar (VII, 6, 1327 *a* 19-21).

Tal concepción de la independencia de la ciudad procede, en gran medida, del modelo familiar. La unidad económica natural es, para Aristóteles, la familia. La familia posee todos los elementos requeridos para producir lo necesario para el consumo de sus miembros. Sólo intercambia lo que no consume. Sobre todo, la familia no se limita a tener un fin económico. Permite también la existencia de relaciones diferenciadas con la virtud, puesto que los diferentes tipos de mandato y de obediencia, que en ella se ejercitan, actualizan la virtud de sus miembros de manera distinta en cada caso. El marido manda a la mujer como un magistrado a sus administrados y el padre a los hijos, como un rey a sus súbditos; por otra parte, el jefe de familia ejerce una forma de autoridad despótica sobre sus esclavos (I, 5). Aun cuando el modelo de unidad del Estado procede de la familia, Aristóteles se ocupa de distinguir con nitidez la autoridad política (que se ejerce entre individuos iguales) de la autoridad familiar, que se ejerce, con un grado de fuerza creciente en cada caso, sobre la esposa, los hijos, los esclavos. Por lo demás, en el primer capítulo de la *Política*, Aristóteles reprocha en forma implícita a Platón haber confundido entre sí estos diferentes tipos de autoridad.

La esclavitud, caracterizada por el poder absoluto del amo sobre el esclavo, es un elemento necesario de esa organización económica. El esclavo es una herramienta viviente que no puede participar de la virtud. Se volverá innecesario "cuando las lanzaderas se muevan por sí solas" (I, 4, 1253 *b* 37). La presencia de esclavos tiene una justificación natural, puesto que la diferencia entre amo y esclavo es tal que uno nació naturalmente para mandar y el otro, para obedecer; el hecho de que los esclavos existan expresa, de alguna manera, el finalismo de Aristóteles. Esto no le impide tomar en cuenta el punto de vista de que la distinción entre amo y esclavo sería pura-

mente convencional y arbitraria. Aristóteles reconoce que suele ocurrir que algunas personas sean esclavas por accidente; es el caso, por ejemplo, de los prisioneros de guerra. Admite, pues, que hay una esclavitud no natural, así como hay una esclavitud natural, pero agrega que entonces es necesario reconocer que "algunos son esclavos en todas partes, mientras que otros (sin duda piensa en los griegos) no lo son en ningún lugar" (I, 6, 1255 *a* 31). Del mismo modo, cuando Aristóteles sugiere que ciertos hombres tienen cuerpo de esclavos (que los destinan a los trabajos serviles), mientras que otros tienen el físico de hombres libres, que llevan vida de ciudadanos, reconoce también "que un cuerpo de hombre libre puede albergar un alma de esclavo" (I, 5, 1254 *b* 27). Pero no deja de señalar que es natural y justo que el amo ejerza su autoridad y que el esclavo obedezca. Entre los dos existe la misma comunidad de intereses que entre el cuerpo y el alma de un individuo (I, 7, 1255 *b* 9).

El hombre sólo accede a su verdadera condición moral por el atajo de la ciudadanía, en una organización política real. Se ha visto que la ciudad no es una alianza establecida a partir de las necesidades, ni sometida a fines económicos o militares. Su objetivo ni siquiera es la simple vida en común. Por el contrario, se basa en un conjunto de lazos que unen a los ciudadanos, entre los cuales la amistad desempeña un papel esencial. En el espacio de la ciudad y a partir de la elección deliberada de vivir juntos, los ciudadanos acceden a una vida moral. Recientemente, se ha abierto un debate entre los especialistas en Aristóteles respecto del destino que éste atribuía a los escritos que forman la *Política*, para dilucidar en qué medida el hecho de que los ciudadanos que comparten esta finalidad, propia de toda comunidad política, esté inducido en parte por las leyes de la ciudad, obra de un legislador. Si la ciudad existe para posibilitar la vida buena o vida moral, los ciudadanos deben tratar de vivir conforme al bien, en el mejor de los regímenes. De ahí la hipótesis que confiere a un nomoteta, o legislador que haya estudiado la ciencia política, la responsabilidad de redactar las leyes que permitan establecer la mejor constitución (*ariste politeia*). Por lo tanto, la *Política* tendría como destinatario a un legislador deseoso de definir el mejor régimen y adaptarlo a la diversidad de constituciones posibles, en el supuesto de que ese régimen debería permitir la realización de la vida buena, que es el fin moral propio del individuo, pero que solo puede realizarse en el Estado. Para reforzar el lazo entre moral y política, Aristóteles se ocupa de destacar la importancia del papel de la prudencia, o virtud intelectual propia del legislador y el hombre político. "La sabiduría política son una y la misma disposición, aunque su esencia no sea la misma. De la prudencia aplicada a la ciudad, una primera especie es legislativa y otra recibe el nombre de política (*Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1141 *b* 23-27).

La noción de *politeia*/πολιτεία (constitución, régimen político; también es el título griego de la obra de Platón traducida con el término *República*) es central en la filosofía política de Aristóteles. En sentido amplio, el término *politeia* refiere al "estilo de vida de una ciudad" (IV, 11, 1295 *b* 1). En sentido estricto, designa a la organización de los poderes y de las magistraturas, en las que los ciudadanos pueden participar según modalidades variables. Es cierto que, en un sentido amplio, la constitución ordena los diferentes poderes (político, económico, despótico, patriarcal) que hay en una ciudad, mientras que en un sentido más restringido estructura "esa forma de autoridad en virtud de la cual se manda a personas del mismo origen y a los hombres libres" (III, 4, 1277 *b* 7-8), en otras palabras, a personas que pueden ser, alternativamente, gobernantes y gobernados. De hecho, la esencia del Estado, o su definición formal, consiste en ser una asamblea de ciudadanos, que participan en las funciones relativas al ejercicio de la justicia y del poder político (III, 1, 1275 *a* 22-23). La diversidad de las constituciones corresponde a las diferentes maneras en que esas mismas funciones pueden repartirse entre los ciudadanos (IV, 4 y 5). Por esto, el modo de participación de los ciudadanos en la vida pública y el tipo de poder del que disponen depende, en gran medida, de la constitución del Estado en que viven. La naturaleza de la constitución política no es universal ni abstracta y, en Aristóteles, no hay, para hablar con propiedad, una "constitución ideal". La constitución mejor sigue siendo una norma bastante flexible, que se adapta a las circunstancias y excluye lo que va contra la naturaleza. Siempre respeta el fin político del hombre, pero también toma en cuenta las particularidades de cada pueblo que, por distintas que fueren, pueden todas dar lugar a constituciones "naturales" y buenas.

Por consiguiente, era de esperar que uno de los objetos de la *Política* de Aristóteles consistiera en estudiar, en la diversidad de las condiciones materiales y humanas, las formas en que puede alcanzarse el fin de toda constitución política (la elección deliberada de vivir juntos y el ejercicio de la virtud). Aristóteles elabora esas condiciones con la ayuda de construcciones teóricas, pero también con observaciones e informaciones recogidas sobre las constituciones de las ciudades. A partir del capítulo 6 del libro III de la *Política*, Aristóteles estudia las diferentes constituciones (correctas y desviadas) y establece su tipología; analiza a continuación la noción de ciudadano propia de cada constitución y recuerda que las leyes también se definen en relación con las constituciones (IV, 4, 1277 *b* 7-8). Aristóteles utiliza dos criterios (el del número de gobernantes y el de la autoridad política) para separar seis formas de gobierno: la monarquía (cuya forma correcta es el reinado y la forma desviada, la tiranía), el gobierno de unos pocos (aristo-

cracia y oligarquía) y el gobierno de la mayoría (cuya forma correcta se designa con el nombre genérico de toda constitución, *politeia*, o "política", mientras que la forma desviada lleva el nombre de democracia). De hecho, oligarquía y democracia no se distinguen verdaderamente por el número de gobernantes; más bien, debería decirse que, en el caso de la oligarquía, los ricos se apropian del poder para usarlo en su provecho, mientras que en la democracia lo hacen los pobres, también para emplearlo en su beneficio (III, 8, 1279 *b* 34 - 1280 *a* 6). El criterio esencial de la rectitud de una constitución reside en el hecho de que, en las constituciones correctas, los hombres libres son gobernados como hombres libres, mientras que en las constituciones desviadas se los gobierna como a esclavos (III, 6, 1279 *a* 17-21). En este sentido, las constituciones desviadas son "no naturales", son más bien no constituciones, que salen de la esfera política.

Aristóteles parece a veces tener preferencia por la monarquía: según él, ese es el mejor gobierno. Cuando la virtud de una familia o de un individuo excede a la de todos los otros ciudadanos reunidos, "entonces es justo que esa familia posea la dignidad real y reciba el poder supremo sobre todas las cosas, o que ese único ciudadano pase a ser rey" (III, 17, 1288 *a* 16 - 18). Pero la constitución a la que Aristóteles parece otorgar mayor mérito es la democracia: "La multitud, compuesta por individuos que, tomados por separado, son gentes sin valor, es no menos susceptible, tomada como cuerpo, de mostrarse desde luego superior al grupo selecto, no a título individual, sino a título colectivo: es como en las comidas en que los asistentes aportan cada uno su parte, que son mejores que los banquetes en que uno solo corre con los gastos. En efecto, en una colectividad, cada uno dispone de una fracción de virtud y de sabiduría práctica, y una vez reunidos en cuerpo, del mismo modo en que, de algún modo, pasan a ser un solo hombre provisto de gran cantidad de pies, de pies y de sentidos, también ocurre lo mismo en lo relativo a las facultades morales e intelectuales" (III, 11, 1281 *a* 43 - *b* 8). Esta composición se produce, dice Aristóteles, "de la misma manera en que un alimento impuro, mezclado con un alimento puro, hace que el todo sea más nutritivo que una ínfima cantidad de alimento puro" (1281 *b* 36-38). Aristóteles define a veces la democracia como un régimen de libertad: "Está llamado a vivir bajo un régimen de libertad un pueblo en cuyo seno surge naturalmente una multitud con temperamento de soldado, capaz de gobernar y, por turno, ser gobernado, bajo una ley que reparta los puestos oficiales entre los ciudadanos de situación holgada, según el mérito" (III, 17, 1288 *a* 11-14). De este modo, Aristóteles expone un modelo de democracia directa, en que cada ciudadano, que representa al cuerpo deliberativo, es elegible y puede ocupar funciones financieras, militares y judiciales (la función de juez y de jurado no

se consideran diferentes). Hay democracia cuando los hombres, libres y sin recursos, que forman la mayoría están a cargo de los asuntos. Los fines atribuidos a la democracia son la ley y la igualdad, pero también la libertad. "Un principio fundamental de las constituciones democráticas es la libertad. Una de las formas de la libertad es la alternancia de gobernar y ser gobernado (...). Otra es vivir como se quiera, puesto que, cuando se vive así, se dice que se lleva la vida de un esclavo" (VI, 2, 1317 *a* 40 - *b* 13). Se ha objetado a esto que la "alternancia" de la que habla Aristóteles no es, de hecho, otra cosa que la que se da entre viejos y jóvenes, y no entre diferentes categorías de población; del mismo modo, se ha señalado que siempre existe una diferencia entre los "ciudadanos activos" y los "ciudadanos pasivos", puesto que sólo pueden tener autoridad los *phrónimoi*/φρόνιμοι, los hombres prudentes. Pero las reiteradas declaraciones de Aristóteles, según las cuales quien es apto para mandar también lo es para obedecer, pueden contrarrestar, con facilidad, tales objeciones (III, 4, 1277 *b* 13-16).

Aún así, queda en pie que Aristóteles señala con claridad que la distinción entre gobernante y gobernado es una distinción natural. En el libro VII de la *Política*, aduce varios ejemplos históricos, destinados a mostrar que la organización del Estado en clases dominantes y clases dominadas está muy extendida y es de larga data (10, 1329 *a* 40). La distinción entre gobernante y súbdito se encuentra en todas partes en la naturaleza, incluso en el interior del ser individual, en que el alma domina al cuerpo. Ninguno de los ciudadanos debería ejercer funciones de producción (ser obrero o artesano), pues entonces carecería del ocio necesario para "practicar la virtud y ocuparse de política". El hecho de que aquellas funciones estén garantizadas por seres de otra raza, posibilitadas por la institución de la esclavitud, asegura que la ciudad (como conjunto de ciudadanos) sólo se componga de seres libres e iguales.

El asegurar la felicidad y la virtud por el imperio de la ley es la meta final de la ciudad. Ahora bien, ciertas condiciones económicas, como el desarrollo de las clases medias, favorecen el ejercicio de las leyes: "Cuando la clase de los trabajadores (terratenientes) y los que poseen una fortuna mediana son amos de la ciudad, se da el imperio de la ley; al no poder vivir sin trabajar y carecer de ocio, obedecen a la ley y no celebran más asambleas que las necesarias" (*Política* IV, 6, 1292 *b* 25-28). Consideraciones de este tipo llevan a Aristóteles a defender también a una oligarquía moderada, basada en la existencia de una clase media numerosa, factor de estabilidad. Pero las fortunas deben mantener una magnitud limitada: de modo general, los diversos gobiernos encuentran su condición en el equilibrio de las riquezas, sin el cual la concentración de bienes es demasiado grande y la consti-

tución pasa a ser oligárquica. En cambio, si hay demasiados ciudadanos ociosos, la democracia se transforma en demagogia "y los votos reemplazan a la ley". Pero, con independencia del imperio de la ley, la mejor constitución se organiza también en función de condiciones definidas con precisión, que en algunos casos pueden ser simplemente geográficas. Así, Aristóteles pide que, en el mejor Estado, se distingan el "ágora de lo alto" ("plaza de libertad en la que estará excluido todo tráfico y a la que no tendrá acceso ni el trabajador manual ni el obrero") el "ágora de abajo" ("plaza para las mercancías"), la primera de ellas destinada al ocio y la segunda al mercado (VII, 12, 1331 *a* 32 - *b* 15). En general, Aristóteles prefiere, pues, una ciudad en que la clase media sea dominante, por oposición a una ciudad compuesta de hombres ricos, que sólo aprendieron a mandar, y de hombres pobres, que sólo aprendieron a ser esclavos.

¿Qué es, entonces, un ciudadano? ¿Y cómo se puede definir la virtud de un ciudadano? ¿Los ciudadanos virtuosos son virtuosos en forma absoluta? ¿O cada ciudadano debe tener la virtud política que corresponda al tipo de constitución en la que vive? Hemos visto que la ciudadanía se define, sobre todo, por la participación en el poder, en particular el poder deliberativo y el judicial (III, 1, 1275 *a* 22-23 y *b* 18-19; Aristóteles reconoce tres tipos de poderes: deliberativo en las asambleas, ejecutivo en las maneras de repartir las magistraturas y el mando, además del judicial). Una repartición de este tipo es válida sobre todo para las democracias (1275 *b* 5), a pesar de las diferencias que existen entre una constitución y otra (1275 *b* 4). El estrecho vínculo establecido entre virtud del ciudadano y participación política sugiere que, dado que existe una multiplicidad de constituciones, es necesario disociar la virtud del hombre de bien, la virtud absoluta, que es idéntica para todos (la virtud del *spoudaios*/σπουδαῖος y la del *agathos*/ἀγαθός), de la del buen ciudadano (aun cuando los pasajes de la *Política* III, 4, 1276 *b* 36 - 1277 *a* 5 y III, 18, pueden también interpretarse en un sentido algo diferente). De todos modos, como conclusión del libro III de la *Política*, Aristóteles recuerda haber demostrado "que la virtud de un hombre y la de un ciudadano de la ciudad ideal son necesariamente idénticas: en esas condiciones, es evidente que, de la misma manera y por los mismos medios, un hombre llega a ser verdaderamente virtuoso y, a la vez, se podría instaurar un estado sometido a un régimen aristocrático o monárquico. Por consiguiente, la educación y los hábitos que hacen virtuoso a un hombre serán sensiblemente los mismos que lo hacen apto para el papel de rey o de ciudadano" (III, 18, 1288 *a* 38 - *b* 2). Queda en pie la dificultad mayor, saber cómo ser virtuoso cuando no se disfruta del ocio en razón de la pobreza: ¿cómo transformar una constitución en *política*, en buen gobierno, donde incluso los ciudada-

nos pobres puedan vivir libres y llevar una vida recta? A título de solución general, Aristóteles parece recomendar que se transforme progresivamente la virtud política de los iguales en virtud sin más e insiste en el valor de la amistad: "Cuando los hombres son amigos, no hay necesidad de justicia" (*Ética a Nicómaco* VIII, 1, 1255 *a* 26).

Una de las ideas directrices que guían la crítica que Aristóteles hace de las tesis de la *República* de Platón concierne a la unidad del Estado. Aristóteles considera que el Estado es una entidad real, pero formada por elementos diferentes. Un Estado demasiado unificado no permite organizar la diferenciación necesaria para el ordenamiento de la vida moral (II, 2). Los ciudadanos que componen un Estado se diferencian necesariamente por su riqueza, su nacimiento y su virtud moral, y sería absurdo crear por ley una uniformidad que impediría todo acceso a la vida ética. Por esa misma razón, Aristóteles se opone violentamente, en el libro II de la *Política*, a que se compartan las mujeres y los niños, como también al "comunismo" de bienes que Platón preconiza en el libro V de la *República*. Muestra que es imposible que cada uno se sienta involucrado en los intereses de todos; intereses tan privados como el interés y el afecto no pueden tener objetos generales y deben ser, por lo tanto, necesariamente limitados. Del mismo modo, se opone a la posesión en común que recomienda Platón y señala que la propiedad de los bienes debe seguir siendo privada, aun cuando el uso que se haga de esos bienes pueda ser en parte común (II, 5, 1263 *a* 38-40, VII, 16, 1334 *b* 29-32). Por último, Aristóteles reprocha a Platón el haber intentado suprimir por medios políticos y legislativos males que no son de naturaleza política, sino que dependen de la naturaleza humana (por ejemplo, el egoísmo o el interés privado). En cambio, Aristóteles considera que las disposiciones platónicas, que tienden a legislar sobre numerosas cuestiones privadas, llevan a despojar a la ciudad de los verdaderos bienes políticos, que se traducen en la capacidad de ejercer la virtud "según la decisión deliberada de vivir juntos" y en función de los diferentes medios materiales y sociales de los que cada uno dispone. En ese sentido, Platón habría desconocido la naturaleza de los fines morales en la ciudad.

Pero no se debería exagerar la oposición de Aristóteles a Platón en este punto, pues también Aristóteles, en el libro VII de la *Política*, subraya que el Estado debe desempeñar un papel fundamental en la educación de los niños e incluso, sugerencia que también se encuentra en la *República* de Platón, presidir las uniones sexuales (VII, 16, 1334 *b* 29-32). De este modo, toda la educación puede llegar a ser una cuestión pública (VIII, 1, 1337 *a* 11-12, 22-24, 26-29). Aristóteles explica en detalle cómo el Estado debe regular la vida de los ciudadanos y señala que los ciudadanos pertenecen al

Estado. Cuando se leen estas páginas, el autoritarismo de Aristóteles parecería bastante parecido al de Platón, aun cuando la estructura de la participación política sea diferente. En cambio, Aristóteles confiere al filósofo un papel muy diferente del que le reconocía Platón. El filósofo no será rey: no debe gobernar; ni siquiera debe legislar. En cambio, puede contribuir a dar una formación filosófica y a enseñar la virtud política al legislador, cuando éste deba redactar una buena constitución o corregir una constitución defectuosa. Por último, el filósofo desempeña un papel importante en la organización de la educación. La mejor educación es la que mantiene un equilibrio entre las diferentes funciones del individuo. La educación exclusivamente guerrera de Esparta o la de los tebanos, centrada, en esencia, en la gimnástica deben evitarse por igual. El cuerpo debe desarrollarse en función del alma y la parte inferior del alma, en función de la parte superior, que a su vez debe permitir el ejercicio más completo de la razón especulativa.

8
La crítica literaria, la retórica y las investigaciones históricas

Para terminar, una palabra sobre otros dos aspectos de la investigación aristotélica: la crítica literaria y las investigaciones histórica. Aristóteles acordaba gran importancia a la creación artística y literaria. Pero la concebía sobre todo como una actividad de artesano, que obedecía a reglas codificadas y cuyo fin era la producción de cierto objeto. El arte poética pertenece a las artes productivas (como lo indica la raíz de *poiesis*/ποίησις, o "producción"); enseña cómo componer una tragedia.

La *Poética* es un tratado de pequeñas dimensiones, que además sólo subsiste en una forma abreviada. Proporciona un análisis muy interesante del lenguaje y de la lingüística, que se completa en el libro III de la *Retórica*. Contiene lo que muchos comentaristas han considerado como la teoría de la crítica literaria. El método utilizado por Aristóteles para estudiar la tragedia es el mismo que vuelve a aparecer en sus tratados éticos, físicos y políticos. Aristóteles se refiere sin cesar a ejemplos concretos y citas extractadas de las tragedias griegas. Su objetivo es describir las piezas que se representaban en su tiempo, definir el modelo de una buena tragedia y explicar cómo se compone tal tragedia. La noción central de su análisis es la de *mímesis*/μίμησις, o "representación", actividad relacionada, según él, con un instinto fundamental en el hombre. La *mimesis* designa la inclinación a representar las cosas como podrían ser o cómo deberían ser, y no como son; es tanto creadora como imitadora.

En el famoso capítulo VI de la *Poética,* Aristóteles define a la tragedia como una representación de acción, que tiene una cierta altura de tono, una cierta amplitud y que es completa en sí misma (6, 1449 *b* 24). Es una representación "no de los caracteres humanos, sino de la acción y de la vida, de la felicidad y de la desdicha, pues la felicidad es una forma de acción". Sobre todo, la acción es una totalidad, que tiene un comienzo, un medio y un fin, que presenta cierta complejidad y cierta diferenciación intrínseca. Por otra parte, el lenguaje de la tragedia es noble y ornamentado, adopta una forma dramática y no narrativa; en cuanto al fin a que tiende la tragedia, consiste, además de suscitar las pasiones de angustia y de compasión, en realizar su purga (*kátharsis*/κάθαρσις). El objetivo del trágico no es repre-

sentar lo que efectivamente ha ocurrido, sino la serie de acontecimientos que tenga mayor plausibilidad. La diferencia fundamental entre la poética y la historia se relaciona, así, con el hecho de que una relata lo que en realidad ocurrió (hechos particulares), mientras que la poética trata de lo universal y, por esa razón, parece más filosófica que la historia (9, 1451 *b* 5).

La obra titulada *Arte retórica*, con más frecuencia denominada *Retórica*, fue el origen de una tradición de enseñanza y de práctica que habría de perdurar hasta la época moderna. Los dos primeros libros exponen la teoría de la argumentación, así como los medios para descubrir pruebas comunes a los tres géneros oratorios y las particulares de cada uno de ellos. El tercer libro (cuya autenticidad a veces se discute) estudia los diversos modos de expresión de esas pruebas y el lugar que deben ocupar en la organización del discurso retórico. Ciencia que pertenece también al género de la producción (*poiesis*), la retórica debe alcanzar un objetivo exterior a la práctica misma de la actividad, puesto que se trata, en ese caso, de persuadir al auditorio. En relación con el veredicto pronunciado por Platón en el *Gorgias* —que asimilaba la retórica a una práctica (*empeiria*/ἐμπειρία) y una rutina (*tribe*/τριβή) (465 *a*)—, veredicto que Aristóteles mismo considera bien merecido en la mayor parte de los casos, es evidente que, para rehabilitar a la retórica y conferirle el carácter de un verdadero arte, Aristóteles define su tema propio (*pragma*/πρᾶγμα), así como su función (*ergon*/ἔργον). La retórica es, según él, "la facultad de descubrir especulativamente lo que, en cada caso, puede ser adecuado para persuadir. Ningún otro arte tiene esta función; (...) la de descubrir por especulación lo persuasivo de todo dato" (I, 2, 1355 *b* 25-27). Aristóteles reprocha también a sus predecesores que se hayan limitado al género judicial y descuidado los géneros deliberativo y epidíctico. Estos géneros se distinguen según los tipos de auditorio. Cuando el oyente es un simple espectador y debe apreciar, sobre todo, el talento del orador, el discurso de éste consiste en una *epideixis*/ἐπίδειξις (exhibición); cuando se considera que el oyente debe emitir juicio luego de haber oído al orador, su juicio puede versar sobre el porvenir (este es el caso del miembro de la Asamblea o del Consejo) y el género retórico es entonces deliberativo, o tratar del pasado (como lo hace el juez), caso en que el discurso del orador es judicial. Aristóteles propone, por último, una teoría de las pruebas objetivas —o pruebas lógicas, que ocupan la mayor parte de la *Retórica*— y de las subjetivas —o pruebas morales, relativas a la descripción de los caracteres (*ethe*/ἤθη) y de las pasiones (*pathe*/πάθη), que se tratan esencialmente en la *Ética a Nicómaco* y en la *Política*—, al mostrar cómo apoyarlas en lugares comunes y en términos especiales, en los principios de confirmación y de refutación, que hacen de la retórica la técnica eficaz de manejo de lo

verosímil. El medio lógico esencial que utiliza la retórica es una forma de silogismo más contingente y más flexible, con premisas y conclusiones probables, que Aristóteles llama entimema: "Puesto que, evidentemente, el método propio de la técnica no descansa en las pruebas, que la prueba es un cierto género de demostración (...), que la demostración retórica es el entimema (...), es necesario comprender, por otra parte, a qué tipos de temas se aplica el entimema y qué diferencias presenta respecto de los silogismos lógicos" (I, 1, 1355 *b* 2-14). Se trata, pues, del "silogismo de la retórica" (I, 2, 1356 *b* 3), deducción extraída de la verosimilitud y de los indicios; lo verosímil y lo plausible se definen primero en sí, y luego en relación con los caracteres, las pasiones y las virtudes de los oyentes. Por lo tanto, la retórica exige "aptitud para el razonamiento silogístico, el conocimiento especulativo de los caracteres, de las virtudes; en tercer lugar, de las pasiones, de la naturaleza y de las modalidades de cada una, de las causas y de los hábitos que las hacen nacer en el auditorio; de donde se deduce que la retórica es como una ramificación de la dialéctica y de la ciencia moral, que es justo denominar política". En referencia implícita al pasaje del *Gorgias* (463 *d*), en que Platón reprochaba a la retórica que substituyera en forma indebida a la política, Aristóteles agrega que "precisamente por esa razón, la retórica toma la máscara de la política" (*Retórica* I, 2, 1356 *a* 27).

Aristóteles había ganado, según parece, cierta fama en materia de investigación histórica. Se lo había invitado a confeccionar la lista de los vencedores de los Juegos píticos de Delfos. Ese trabajo consistía, a partir de los nombres de los vencedores, en producir una cronología (que sirviera como referencia cronológica universal) y una lista autorizada. Aristóteles y sus colaboradores examinaron, por largo tiempo, una masa considerable de archivos. Quizás se llevaron a cabo otros trabajos del mismo tipo en el seno del Liceo, puesto que el catálogo de Aristóteles menciona como títulos *Los vencedores olímpicos* y *Los Dikaiomata* (un conjunto de decisiones jurídicas emanadas de diferentes ciudades griegas).

Aristóteles realizó también numerosas investigaciones sobre la constitución de los Estados (habría estudiado en total 158 constituciones). Tales investigaciones sólo se conocían por algunos fragmentos, hasta que, a fines del siglo XIX, se descubrió *La Constitución de Atenas*. La obra consiste en una breve historia constitucional de Atenas, seguida de una descripción de las instituciones políticas atenienses en vigor. Lo esencial de la documentación proviene, sin duda, de los archivos conservados en Atenas. El valor informativo de este texto parece, de hecho, bastante reducido, pero da una idea de la índole y la amplitud de las investigaciones históricas de Aristóteles.

La personalidad de Aristóteles es la de un filósofo fuera de lo común, para quien el fin último del pensamiento se orienta hacia la posibilidad de una inmortalización del hombre y de su identificación con Dios por la actividad racional. Pero la personalidad filosófica de Aristóteles es también la de un notable investigador, iniciador de un programa de investigación cuya amplitud nunca ha sido igualada. Lo más sorprendente en este filósofo es que, en el seno de tal abundancia de intereses y de investigaciones, sigue siendo, al mismo tiempo, el más notable constructor de sistema (de lo que dan testimonio, en su pensamiento, la interrelación de las ciencias y la elaboración sistemática de cada ciencia) y el más fecundo de los pensadores aporéticos.

La posteridad y la influencia de Aristóteles fueron inmensas. El pensamiento aristotélico orientó la renovación de las investigaciones científicas que se produjeron en Alejandría, en el siglo III a. C. Dejó su sello, desde el siglo XII, en el desarrollo de la filosofía árabe, a causa de la difusión de traducciones de los textos de Aristóteles en siríaco y en árabe. Por último, a partir del siglo XIII, la obra de Aristóteles habría de estudiarse en abundancia en el Occidente cristiano, para estar en el origen de la filosofía escolástica. Las grandes filosofías racionalistas del siglo XVII presenciaron el término de la influencia aristotélica, pero hoy se asiste a una renovación de la filosofía de la naturaleza y el neoaristotelismo representa, desde mediados del siglo XX, una de las corrientes más vitales de la filosofía moral. Por último, la filosofía de hoy parece, más que nunca, heredera del estilo de pensamiento aristotélico: la preocupación por lo real concreto, la voluntad de buscar en el seno mismo de esa realidad las formas de su inteligibilidad, la consciencia de la diferenciación entre los dominios del saber, definen una parte importante del espíritu científico de la actualidad.

Bibliografía de Aristóteles

1. Las obras de Aristóteles

1.1. Las ediciones

La edición más completa de las obras de Aristóteles, que desempeña el papel de edición de referencia, puesto que se remite a esta edición para citar, todavía hoy, los textos de este filósofo, es la edición realizada a comienzos del siglo XIX, principalmente por Immanuel Bekker, para la Academia de Ciencias de Berlín. Comprende cinco volúmenes:

Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica [1831], editio altera quam curavit Olof Gigon, accedunt Berolini apud W. de Gruyter, 1960.

I y II: *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica [1831, editio altera quam curavit Olof Gigon, 1960.

III: *Librorum deperditorum Fragmenta*, collegit et annotationibus instruxit Olof Gigon, 1987.

IV: *Scholia in Aristotelem*, collegit Christianus A. Brandis [1836], *Supplementum Scholiorum: Syriani In methaphysica Commentaria*, edidit Hermanus Usenber, accedit *Vita Aristotelis Marciana* [1870], editio altera quam curavit Olof Gigon, 1961.

V: *Index Aristotelicus*, edidit Hermannus Bonitz [1870], editio altera quam curavit Olof Gigon, 1961.

La costumbre impone citar a Aristóteles según esta edición de Berlín, aun cuando no sea del todo completa. En la edición Bekker, que representa, estrictamente hablando, los dos primeros volúmenes del conjunto de la edición de Berlín, las obras de Aristóteles están impresas en cada página en dos columnas, que se designan con *a* (para la columna de la izquierda) y *b* (para la columna de la derecha). Las páginas están numeradas en forma continua para los dos volúmenes; los números de las líneas se indican en el medio de la página, entre las dos columnas. Por ejemplo, la referencia *Metafísica* N 1, 1087 *b* 25-30, indica que se trata de un texto extractado del primer capítulo del libro N de la *Metafísica*, texto impreso sobre la columna derecha de la página 1087 (que se encuentra en el segundo volumen) de la edición Bekker y que abarca, siempre en esta edición, las líneas 25 a 30.

El texto griego de la mayor parte de las obras de Aristóteles ha sido objeto de nuevas ediciones: en la serie Oxford Classical Texts, en las editoriales Teubner, Budé y Loeb. La mejores ediciones de obras de Aristóteles son las siguientes:

Aristotelis, *Categoriae et liber de Interpretatione*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, L. Minio-Paluello, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1949, 1956.

Aristotelis, *Analytica priora et posteriora*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1964.

Aristotelis, *Topica et Sophistici Elenchi*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1958. Para los libros I-IV de los *Tópicos*, cf. J. Brunschwig, en la colección Budé.

Aristotelis, *Physica*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1950, 1956, 1960, reimpresa con correcciones.

Aristotelis, *De Anima*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1959.

Aristotelis, *Atheniensium Respublica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1955. También se encuentra el conjunto de los fragmentos en la edición de V. Rose, 3. ed., Leipzig, Teubner, 1900. Por último, la edición completa de los fragmentos está en el tomo IV de la edición de Berlín (cf. *supra*).

Aristotelis, *De Caelo*, cf. P. Moraux, en la Collection des Universités de France.

Aristotelis, *De generatione et corruptione*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Haroldus J. Joachim, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1922.

Aristotelis, *Meteorologicum*, libri quattuor recensuit, indicem verborum addidit F. H. Fobes, Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1919.

Aristotle, *Historia Animalium*, in three volumes, Greek text with an English translation, The Loeb Classical Library, London, Heinemann/Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, books I-III, by A. L. Peck, vol. I, 1965; books IV-VI, by A. L. Peck, 1970; books VII-X by D. M. Balme, prepared for publication by Allan Gotthelf, 1991.

Aristotle, *Parts of animals*, Greek text with an English translation, by A. L. Peck and a foreword by F. H. A. Marshall, The Loeb Classical Library, London, Heinemann/Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press.

Aristotle, *De motu animalium*, text with transl., commentary and interpretative essays by Martha Craven Nussbaum, Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1978.

Aristotelis, *De generatione animalium*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. J. Drossaart Lulofs, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1965.

Aristotelis, *Metaphysica*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924, 1953m 2 vol.; recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1960.

Aristotelis, *Organon*, graece edidit Th. Waitz, Leipzig, Hahn, 1844-1846. Reimpresión, Haalen, 1965.

Aristotelis, *Ethica Nichomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ingram Bywater, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1890.

Aristotelis, *Ethica Eudemia*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt R. R. Walzer et J. M. Mingay, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Aristoteles' *Politik*, eingeleitet, kritisch hrsg. undmit Indices versehen von Alois Dreizehnter, München, Fink, 1970.

Aristotle, *Ars rhetorica*, ed. Rudolfus Kassel, Berlin, De Gruyter, 1976.

Aristotelis, *De arte poetica liber*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1965.

Aristotelis, *Parva naturalia*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1965.

W. D. Ross ha publicado ediciones comentadas, consideradas clásicas, de estas obras de Aristóteles:

Aristotle's *Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentaries by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1965.

Aristotle's *De anima*. A revised text with introduction and commentaries by W- D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961.

Aristotle's *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentaries by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1953, 2 vol.

Aristotle's *Physics*. A revised text with introduction and commentaries by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1936.

1.2. Las traducciones

Las obras de Aristóteles han sido objeto de traducciones al francés: citamos las más importantes, ordenadas alfabéticamente por la primera palabra significativa del título.

De l'âme, texto establecido por A. Janone, traducción y notas de E. Barbotin, París, Les Belles Lettres, 1966. Se puede utilizar también la obra de G. Rodier, Aristóteles, *Traité de l'âme*, texto, traducción y comentarios [1900], París, Vrin, 1985 [reimpresión]. Nueva traducción par R. Bodéüs, París, Flammarion, col. "GF", nº 711, 1993.

Du ciel, texto establecido y traducido por Paul Moreaux, París, Collection des Universités de France, Belles Lettres, 1965.

Constitution d'Athènes, texto establecido y traducido por Georges Mathieu y Bernard Haussoullier, París, Belles Lettres, 1922.

Économique, texto establecido por B. A. van Groningen y André Wartelle, traducido y anotado por André Wartelle, París, Belles Lettres, 1968.

Éthique à Eudème, traducido por V. Décarie, París, Vrin/Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978.

Éthique à Nicomaque, introducción, traducción y comentario, por R.-A. Gauthier y J.-Y. Jolif, 3 vol., Louvain, Presses Universitaires/París, B. Nauwelaerts, 1958-1959.

De la génération des animaux, texto establecido y traducido por P. Louis, París, Belles Lettres, 1961.

De la génération et de la corruption, texto establecido y traducido por Charles Mugler, París, Belles Lettres, 1966.

Histoire des animaux, texto establecido y traducido por P. Louis, París Belles Lettres: t. I, libros I-IV, 1964; t. II, libros V-VII, 1968; t. III, libros VIII-X, 1969. Cf. además la nueva traducción de J. Bertier, París, Gallimard, 1964, col. "Folio".

Marche des animaux, *Mouvement des animaux*, texto establecido y traducido por P. Louis, París, Belles Lettres, 1973, con un índice de los tratados biológicos.

Météorologiques, texto establecido y traducido por P. Louis, París, Belles Lettres; t. I, libros I y II, 1982; t. II, libros III y IV, 1982.

La grande Morale, ou les grands livres d'Éthique, traducido por C. Dalimier, París, Arlèa, 1992.

Les parties des animaux, texto establecido y traducido por P. Louis, París, Les Belles Lettres, 1956.

Petit traités d'histoire naturelle, texto establecido y traducido por René Mugnier, París, Belles Lettres, 1953; Aristóteles, *Parties des animaux*, libro I, traducción de J.-M. Le Blond [1945], introducción de Pierre Pellegrin, París, Flammarion, col. "GF" nº 784, 1995.

Physique, texto establecido y traducido por Henri Carteron, París, Belles Lettres; t. I, libros I-IV, 1926; t. II, libros V-VII, 1931.

Poétique, texto establecido y traducido por J. Hardy, París, Belles Lettres, 1932; Aristóteles, *La poétique*, texto, traducción y notas por R. Dupont-Roc y J. Lallot, París, Le Seuil, 1980.

Politique, texto establecido y traducido por Jean Aubonnet, París, Belles Lettres; t. I, libros I y II, 1960; t. II, 1, libros III-IV, 1971; t. II, 2, libros V-VI, 1973; t. III, 1, libro VII, 1986; t. III, 2, libro VIII, 1989. Indice general, índice de nombres propios, índice de términos; *Les politiques*, traducido por P. Pellegrin, París, Flammarion, col. "GF" nº 490, 1990.

Problèmes, texto establecido y traducido por Pierre Louis, París, Les Belles Lettres; t. I, secc. I a X, 1991; t. II, secc. XI a XXVII, 1993; t. III, secc. XXVIII-XXXVII, 1994.

Les Réfutations Sophistiques, introducción, traducción y comentario por L.-A. Dorion, París, Vrin, 1995.

Rhétorique, París, Les Belles Lettres; t. I, libro I, texto establecido y traducido por Médéric Dufour, 1932; t. II, libro II, texto establecido y traducido por Médéric Dufour, 1938; t. III, libro III, texto establecido y traducido por Médéric Dufour y André Wartelle, 1973. Indice de nombres propios, índice de términos retóricos.

Topiques, t. I, libros I-IV, texto establecido y traducido por Jacques Brunschwig, París, Belles Lettres, 1967.

En razón de su importancia para el mundo francófono, mencionamos por separado las traducciones anotadas y provistas de una introducción, debidas a Jules Tricot; estas traducciones se publicaron en la "Bibliothèque des textes philosophiques", París, Vrin:

De l'âme, 1934.

Traité du ciel, suivi du traité pseudo-aristotélicien Du monde, 1949.

Les Économiques, 1958.

Éthique à Nicomaque, 1959.

De la génération et de la corruption, 1934.

Histoire des animaux, 1957, 2 vol.

Métaphysique, 1932, 2ª. ed. 1948, 1953 [nueva edición, totalmente revisada], 2 vol.

Organon, 1936-1939, 6. Vol.

Parva naturalia, suivis du traité pseudo-aristotélicien De Spiritu, 1951.

La politique, 1962, 2 vol.

Les Réfutations sophistiques, 1939.

Una traducción inglesa de todas las obras de Aristóteles y de una colección importante de fragmentos se encuentra en *The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford Translation*, editadas por J. Barnes, Princeton, Princeton Univ. Press, 1984.

En la Clarendon Aristotle Series está la traducción inglesa de algunas obras de Aristóteles, precedidas de una introducción y un muy útil comentario:

De Anima, libros II y III, por D. W. Hamlyn, 1968.

Categories and de Interpretatione, por John Ackrill, , 1963.

Eudemian Ethics, libros I, II y VIII, por Michael Wood, 1982.

De generatione et corruptione, por C. J. F. Williams, 1982.

Metaphysics:

—libros G, D y E, por Christopher Kirwan, 1971;

—libros Z y Q, por David Bostock, 1994;

—libros M y N, por Julia Annas, 1976;

—Burnyeat M. F., *Notes on Zeta*, Oxford, Oxford sub-Faculty, 1979;

—Burnyeat M. F., *Notes on Heta and Theta*, Oxford, Oxford sub-Faculty, 1984;

—Frede M. y Patzig G., *Aristoteles. Metaphysik Z*, München, Finck, 1988;

De Partibus animalium I y *De generatione animalium* I (con pasajes de II 1-2), por D. M. Balme, 1972.

Physics:

—libros I y II, por Trevor J. Saunders, 1995;

—libros III y IV, por Edward Hussey, 1983.

Politics, libros III y IV, por Richard Robinson, 1962.

Posterior Analytics, por Jonathan Barnes, 1975.

1.3. Concordancias

Bonitz H., *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870. Establecida a partir del texto editado por la Academia de Berlín, esta concordancia sigue siendo un instrumento de trabajo indispensable.

Organ T. W., *An Index to Aristotle in English Translation*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1949. Instrumento de trabajo muy útil, que se basa en la traducción de Oxford.

El Centre informatique de philosophie et de lettres de la Universidad de Lieja ha publicado un *index verborum* y una lista de frecuencias de algunas obras de Aristóteles:

De anima, por G. Purnelle, 1988.

Categoriae, por Bernard Colin y Christian Rutten, 1993.

Metaphysica, por L. Delatte, Chr. Rutten, S. Govaertz, J. Denooz, 1984.

De partibus animalium, por L. Bodson, 1990.

Poetica, por J. Denooz, 1988.

En la *Revue informatique et statistique dans les sciences humaines*, se encuentran numerosos artículos sobre la aplicación de la estadística léxica al caso de Aristóteles.

1.4. Bibliografías generales

Schwab M., *Bibliographie d'Aristote*, París, 1896.

Flashar H., *Die Philosophie der Antike*, 3: *Aristoteles, Peripatos*, Basel/Stuttgart, 1983.

Cambridge Companion to Aristotle, ed. por J. Barnes, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. Bibliografía que sirvió de base a ésta.

1.5. Tradición manuscrita

Aristoteles graecus. Die griechischen Manuskripte des Aristoteles untersucht und beschrieben von Paul Moraux, unter Mitarbeit von Dieter Harlfinger, Dieter Rensch, und Jürgen Wiesner. I: Alexandrien, Londres, Berlín, De Gruyter, 1976.

Irigoin Jean, Tradition et critique des textes, II, *Annuaire du Collège de France* 87, 1986-1987, 599-613.

1.6. Biobibliografía

Düring I., *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 5, Göteborg, 1957. Obra de referencia, donde se reúnen y comentan la mayor parte de los testimonios relativos a la vida de Aristóteles.

Moraux P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

Chroust A. H., *Aristotle*, London, 1973.

Whitehead D., Aristotle the Metic, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 21, 1975, 94-99.

La scuola dei filosofi, ed. C. Natali, L'Aquila, 1981.

Louis P., *Vie d'Aristote*, París, Hermann, 1990.

Natali C., Aristotele professore?, *Phronesis* 26, 1991, 61-74.

2. Estudios

2.1. Estudios generales

Ackrill J. L., *Aristotle the Philosopher*, London, 1981.

Allan D. J., *Aristote le philosophe* [1952], obra puesta al día y traducida del inglés por Ch. Lefèvre, prefacio de A. Mansion, París, B. Nauwelaerts, 1962.

Brentano Fr., *Ueber Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*, Hamburg, Meiner, 1986.

Barnes Jonathan, *Aristotle*, Oxford, Oxford Univ. Press, col. "Past Masters", 1982.

Cauquelin A., *Aristote*, París, Seuil, 1994.

Düring I., *Aristoteles*, Heidelberg, Winter, 1966; versión abreviada, Stuttgart, 1968.

Höffe Otfried, *Aristoteles*, München, Beck, 1996.

Lear J., *Aristotle. The desire to understand*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988.

Lloyd G. E. R., *Aristotle*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1968.

Robin L., *Aristote*, París, PUF, 1944.

Ross W. D., *Aristote* [1923], trad. francesa, París, Payot, 1930.

Taylor A. E., *Aristotle*, New York, Dover Publications, 1955.

2.2. *Symposium Aristotelicum*

I, 1957, Oxford: *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, ed. por I. Düring y G. E. L. Owen, Göteborg, Boktryckeri Aktiebolog, 1960.

II, 1960, Louvain: *Aristote et les problèmes de méthodes*, ed. por S. Mansion, Louvain, Presses Universitaires/París, Nauwelaerts, 1961.

III, 1963, Oxford: *Aristotle on Dialectics. The topics*, ed. por G. L. Owen, Oxford, Clarendon Press, 1968.

IV, 1966, Göteborg: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, ed. por I. Düring, Heidelberg, Stiehm.

V, 1969, Österbeek: *Untersuchungen zur eudemischen Ethik*, ed. por P. Moraux y D. Halfinger, Berlin, De Gruyter, 1971.

VI, 1972, Cerisy-la-Salle: *Études sur la* Métaphysique *d'Aristote*, ed. por P. Aubenque, París, Vrin, 1979.

VII, 1975, Cambridge: *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. por G. E. L. Owen, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1978.

VIII, 1978, Padova: *Aristotle on Science. The posterior Analytics*, ed. por E. Berti, Padova, Antenore, 1981.

IX, 1981, Berlin: *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zur einigen Dubia*, ed. por P. Moraux y J. Wiesner, Berlin, De Gruyter, 1983.

X, 1984, Sigriswil [Suiza]: *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, ed. por A. Graeser, Bern/Stuittgart, Haupt, 1987.

XI, 1987, Friedrichhafen, Bodensee: *Aristoteles Politik*, ed. por G. Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

XII, 1990, Princeton, USA: *Philosophical Aspects of Aristotle's* Rhetorics, ed. por D. J. Furley y A. Nehamas, Princeton, Princeton Univ. Press, 1994.

2.3. *Compilaciones de artículos*

Aristote et les problèmes de méthode, Symp. Ar. II, 1960.

Aristoteles. Werke und Wirkung, ed. por J. Wiesner, Berlin, De Gruyter, 1985, 1987, 2 vol.

Aristotle on Mind and the Senses, Symp. Ar. VII, 1975.

Aristotle on Dialectic, ed. por G. E. L. Owen, Oxford, 1986.

Aristotle on Nature and living Things, ed. por A. Gotthelf, Bristol, 1985.

Aristotle on Science, Symp. Ar. VIII, Padova, 1978.

Aristotle's Poetics, ed. por A. O. Rorty (compilación), 1992.

Articles on Aristotle, editados por J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji, London, Duckworth: vol. I: *Science*, 1975; vol. II: *Ethics and Politics*, 1977; vol. III: *Metaphysics*, 1979; vol. IV: *Psychology and Aesthetics*, 1979.

Biologie, logique et métaphysique chez Aristote, ed. por T. D. Devereux y P. Pellegrin, París, Éd. du CNRS, 1990.

Cambridge Companion to Aristotle, ed. por J. Barnes, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.

Études sur la Métaphysique *d'Aristote*, Symp. Ar., París, Vrin, 1972.

Language and Logos, ed. por M. Schofield y M. C. Nussbaum, Cambridge, 1982.

Language and Reality in Greek Philosophy, Athens, Greek Philosophical Society, 1985.

Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles, ed. por F. P. Hager, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

Mathematics and Metaphysics in Aristotle, Symp. Ar. X, 1984.

Metaphysik und Erkenntnislehre des Aristoteles, ed. por F. P. Hager, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

Penser avec Aristote, ed. por M. A. Sinaceur, Toulouse, Érès, 1991.

Storiografia e dossografia nella filosofia antica, ed. por G. Cambiano, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986.

2.4. El joven (?) Aristóteles

Evolución filosófica

Jaeger W. W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923 (2ª. ed. de la traducción inglesa, con apéndices de R. Robinson, Oxford Univ. Press, 1948). Punto de partida obligado para la investigación en esta temática. Traducción francesa (a partir de la versión inglesa), *Aristote. Fondement d'histoire de son développement*, París, Éd. de l'Éclat, 1997.

Solmsen Fr., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetoric*, Berlín, Weidmann, 1929.

Nuyens F. J., *L'évolution de la psychologie d'Aristote* [1939], traducción del holandés, con un prefacio de A. Mansion, París, Vrin, 1949.

Dumoulin B., *Analyse génétique de la* Métaphysique *d'Aristote*, París, Vrin, 1986.

Rist John M., *The Mind of Aristotle. A Study in philosophical Growth*, Toronto, Toronto Univ. Press, 1989.

Aristóteles y Platón

Robin L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, 1908; reimpresión, Hildesheim, Olms, 1963.

Lezl W., *Il* De ideis *di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Padova, 1975.

Annas J., Forms and First Principles, *Phronesis* 19, 1974, 257-283.

Annas J., Aristotle on Substance, Accident and Plato's Forms, *Phronesis* 22, 1977, 146-160.

Fine G., *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, edición y traducción, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Los diálogos

Bernays J., *Die Dialoge des Aristoteles*, Berlín, 1863.

Berti E., *La filosofia del primo Aristoteles*, Padova, Cedam, 1962.

Laurenti R., *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, Napoli, 1987.

El Protréptico

Bywater I., On a lost Dialogue of Aristotle, *Journal of Philology* 2, 1869, 55-69; incluido en *Aristoteles in der neueren Forschung* (compilación), 1968. [Es el primer trabajo sobre el *Protréptico*].

Düring I., *Aristotle's Protrepticus*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg, 1961.

Chroust A. H., *Aristotle's Protrepticus. A Reconstruction*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1964.

Sobre la filosofía

Saffrey D. H., *Le* Peri philosophias *d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Philosophia antiqua 7, Leiden, Brill, 1951; en la segunda edición se incluye la reseña publicada por Harold Cherniss sobre la primera edición.

Untersteiner M., *Aristotele. Della filosofia*, texto, traducción y comentario exegético, Roma, 1962.

Otros

Moraux P., *A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue sur la Justice*, Louvain, Presses Universitaires/París, V. Nauwelaerts, 1957.

Aristóteles, *Cinq oeuvres perdues*, ed. bajo la dirección de P.-M. Schuhl, París, 1968.

2.5. La lógica

Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles (compilación), 1972.

Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik (compilación), 1982-1990.

Barnes J., *Aristotle's* Posterior Analytics, 2ª. ed., Oxford, 1994.

Brunschwig J., Sur quelques malentendus concernant la logique d'Aristote, en *Penser avec Aristote* (compilación), 1991, 423-427.

Berka K., La syllogistique aristotelicienne, reconstruction historico-logique, en *Penser avec Aristote* (compilación), 1991, 429-431.

El lenguaje

Language and Logos (compilación), 1982.

Larkin M., *Language in the Philosophy of Aristotle*, The Hague, París, Mouton, 1972.

Irwin T. H., Aristotle's Concept ofSignification, en *Language and Logos* (compilación), 1982.

Arens H., *Aristotle's Theory of Language, and its Tradition*. Selección, traducción y comentario por Hans Arens [500-1750], Amsterdam, Philadelphia, Benjamin, 1984.

Pépin J., *Sumbola, sêmeia, homoiómata*. A propos de *De Interpretatione*, 1, 16 *a* 3-8, y *Politique* VIII 5, 1340 *a* 6-39, en *Aristoteles. Werke und Wirkung* (compilación), 1985, 1987.

Bolton R., Aristotle on the Significance of Names, en *Language and Reality in Greek Philosophy* (compilación), 1985.

Charles D., Aristotle on Meaning, natural Kinds, and natural History, en *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (compilación), 1990.

Homonimia, predicación, predicable

Moravsick J. M. E, Aristotle on Predication, *Philosophical Review* 76, 1967, 80-97.

De Strycker E., Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le *Protreptique* d'Aristote, *Revue philosophique de Louvain* 66, 1968, 597-618.

Barnes J., Property in Aristotle's *Topics*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1970, 135-155.

Ebert Th., Aristotelischer und traditionneller Akzidenzbegriff, *Deutscher Kongress für Philosophie* XI, Hamburg, 1977.

Irwin T., Homonymy in Aristotle, *Review of Metaphysics* 34, 1981, 523-544.

Berti E., Logical and ontological Priority among the Genera of Substance in Aristotle, en *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation*, offered ti C. J. de Vogel, ed. por J. Mansfeld y L. M. de Rijk, Assen, van Gorcum, 1975, 55-69.

Rutten C., L'analogie chez Aristote, *Revue de philosophie ancienne* 1, 1983, 31-48.

Barnes J., Brunschwig J. y Frede M., Le propre de la Prudence, *Herméneutique et ontologie*, 1991.

Los futuros contingentes y las modalidades

Bochenski J. M., Notes historiques sur les propositions modales, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31, 1937, 673-692.

Anscombe G. E. M., Aristotle and the Sea-battle, *Mind* 65, 1956, 1-15.

Hintikka K. J. J., The once and future Sea-fight, *Philosophical Review* 73, 1964, 461-492. Incluido en *Time and Necessity*, 1973, y en *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles* (compilación), 1972.

Hintikka K. J. J., *Aristotle on Modality and Determinism*, Acta Philosphica Fennica 29, Helsinki, 1977.

Mignucci M., *Hôs epi to polu* et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science, en *Aristotle on science* (compilación), 1981.

Waterlow S., *Passage and Possibility*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Frede D., The Sea-battle reconsidered: a Defence of the traditional Interpretation, *Oxford Study in Ancient Philosophy* 3, 1985, 31-87.

Broadie S., Necessity and Deliberation: an Argument from *De Interpretatione*, 9, *Canadian Journal of Philosophy* 17, 1987, 289-306.

Charlton W., Aristotelian Powers, *Phronesis* 32, 1987, 289-306.

Mignucci M., Aristotle's *De Caelo* I, 13, and the Notion of Possibility, en *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote* (compilación), 1990.

Frede D., Necessity, Chance, and *what happens for the most Part*, en *Aristotle's* Poetics, ed.por A. O. Rorty (compilación), 1992.

Silogística y no silogística

Patzig G., *Aristotle's Theory of the Syllogism* [1957], trad. del alemán por J. Barnes, Dordrecht, Reidel, 1969.

Lukasiewicz J., *Aristotle's Syllogistic. From the Standpoint of formal Logic*, 2ª. ed., Oxford, Clarendon Press, 1957; *La syllogistique d'Aristote*, presentación y traducción francesa por F. Caujolle-Zaslawsky, París, Armand Colin, 1972.

Hintikka K. J. J., On Aristotle's modal Syllogistic, en su *Time and Necessity* (compilación), 1963.

Mansion A., L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote, en *Aristote et les problèmes de méthodes* (compilación), 1961, y en *Logik und erkenntnislehre des Aristoteles* (compilación), 1972.

Hamlyn D. W., Aristotelian *epagôgè*, *Phronesis* 21, 1976, 167-184.

Kirwan C. A., Aristotle on the so-called Fallacy of Equivocation, *Philosophical Quaterly* 29, 1979, 35-46.

Lear J., *Aristotle on Logical Theory*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1980.

Hintikka K. J. J., Aristotelian Induction, *Revue internationale de philosophie* 34, 1980, 422-440.

Burnyeat M. F., The Origin of non-deductive Inference, en *Science and Speculation*, ed. por J. Barnes, J. Brunschwig, M. F. Burnyeat y M. Schofield, Cambridge, 1982.

Brunschwig J., La proposition particulière et les preuves de non-concluance chez Aristote, *Cahiers pour l'analyse* 10, 1969, 3-25; incluido en *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik* (compilación), 1982-1990.

Frede M., Stoic vs. Aristotelian Syllogistic, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, 1974, 1-32; incluido en sus *Essays on ancient Philosophy* (compilación), 1987.

Burnyeat M. F., Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion, en *Philosophical aspects of Aristotle's Rhetoric* (compilación), 1994.

Bodéüs R., L'influence historique du Stoïcisme sur l'oeuvre philosophique d'Aristote, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 15, 1994.

Dialéctica

Brunschwig J., Dialectique et ontologie chez Aristote, *Revue philosophique* 89, 1964.

Ryle G., Dialectic in the Academy, en *Aristotle on Dialectic* (compilación), 1968.

Moraux P., La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques*, en *Aristotle on Dialectic* (compilación), 1968.

Wieland W., Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik, *Kantstudien* 52, 1960-1961; traducción inglesa en *Articles on Aristotle* (compilación), 1975-1979.

Berti E., Aristote et la méthode du *Parménide* de Platon, *Revue internationale de philosophie* 34, 1980, 341-358.

Croissant J., La dialectique chez Aristote, en sus *Études de philosophie ancienne*, Bruxelles, 1986.

Owen G. E. L., *Tithenai ta phainomena*, en *Aristote et les problèmes de méthode* (compilación), 1961, en *Articles on Aristotle* (compilación), Sorabji I. 62, y en su *Logic, Science and Dialectics*, 1986.

Hamlyn D., Aristotle on Dialectic, *Philosophy* 65, 1990, 465-476.

Bolton R., The epistemological Basis of Aristotle's Dialectic, y respuesta de J. Brunschwig, Remarques sur la communication de R. Bolton, en *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (compilación), 1990.

Irwin T. H., *Aristotle's first Principles*, Oxford, 1988, capítulos 2 y 3. Discusión, por J. Barnes, Philosophie et dialectique, en *Penser avec Aristote* (compilación), 1991.

Wardy R., Trascendental Dialectic, *Phronesis* 26, 1991, 86-106.

Método en filosofía

Aristote et les problèmes de méthode (compilación), 1961.

Le Blond J.-M., Eulogos *et l'argument de convenance chez Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1938.

Le Blond J.-M., *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotelicienne*, París, Vrin, 1939.

Cherniss H. F., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.

Cherniss H. F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.

Aubenque P., Sur la notion aristotelicienne d'aporie, en *Aristote et les problèmes de méthode* (compilación), 1961.

Mansion S., Le rôle de l'exposé et de la critique de s philosophies antérieures chez Aristote, en *Aristote et les problèmes de méthode* (compilación), 1961.

Lukasiewicz J., La méthodologie d'Aristote, *Revue internationale de philosophie* 1980, 133-134.

Mansion S., Les apories de la métaphysique aristotélicienne, en su *Autour d'Aristote*, 1955; incluido en *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, 1968, y en sus *Études aristotéliciennes*, 1984.

Berti E., Sul caratere "dialettico" della storiografia di Aristotele, en *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (compilación), 1986.

Mansfeld J., Aristotle, Plato, and the Peripatetic Doxography and Chronography, en *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (compilación), 1986, y en *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* (compilación), 1990.

La demostración y la definición

Roland-Gosselin M. S., Les méthodes de définition d'Aristote, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 6, 1912, 235-252.

Le Blond J.-M., La définition chez Aristote, *Gregorianum* 20, 1939, 351-380.

Granger G.-G., *La théorie aristotélicienne de la science*, París, 1976.

Barnes J., Proof and the Syllogism, en *Aristotle on Science* (compilación), 1981.

Ackrill J. L., Aristotle's Theory of Definition: some Questions on *Posterior Analytics* II 8-10, en *Aristotle on Science* (compilación), 1981.

Brunschwig J., L'objet et la structure des *Seconds Analytiques*, en *Aristotle on science* (compilación), 1981.

Smith R., The Relationship between Aristotle's two *Analytics*, *Classical Quaterly* 32, 1982, 327-335.

Smith R., The Syllogism in *Posterior Analytics* I, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64, 1982, 113-135.

Ferejohn M., Definition and the two Stages of Aristotle's Demonstration, *Revue of Metaphysics* 36, 1982, 375-395.

Mansion S., *To simon* et la définition physique, en *Études sur la* Métaphysique *d'Aristote* (compilación), 1979; incluido en sus *Études aristotéliciennes* (compilación), 1984.

Croissant J., Sur la théorie de la définition dans les *Seconds Analytiques* d'Aristote, en sus *Études de philosophie ancienne*, Bruxelles, 1986.

2.6. La teoría del conocimiento

Concepts and catégories dans la pensée antique (compilación), 1980.

Aristote et les problèmes de méthode (compilación), 1961.

Aristotle on Dialectic (compilación), 1968.

Aristotle on Mind and the Senses (compilación), 1978.

Beare J. I., *Greek Theories or Elementary Cognition. From Alcmaeon to Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1906.

Hamelin O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, París, Vrin, 1913.

Snell B., *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs* [1953], trad. del alemán por M. Charrier y P. Escaig, Combas, Éd. de l'Éclat, 1994.

Mansion S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, 2ª. ed., Louvain, 1976.

Burnyeat M. F., Aristotle on understanding Knowledge, en *Aristotle on Science* (compilación), 1981.

Mansion S., La signification de l'universel d'après *An. Post.* I 1, en *Aristotle on Science* (compilación), 1981; incluido en sus *Études aristotéliciennes* (comopilación), 1984.

Modrak D., *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1987.

Taylor C. C. W., Aristotle's Epistemology, en *Companion to Ancient Thought*, I: *Epistemology*, ed. por S. Everson, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990.

2.7. Cosmología, física, química

La Physique *d'Aristote et les conditions d'une science de la nature. Actes du Colloque international* [Niza, 27-29 junio 1986], ed. por Fr. de Gandt y P. Souffrin, París, Vrin, 1991.

Brunschwig J., Qu'est-ce que la physique d'Aristote?, en *La* Physique *d'Aristote et les conditions d'une science de la nature* (cf. *supra*).

Mansion A., La notion de nature dans la physique aristotélicienne, *Université de Louvain. Annales de l'Institut supérieurde philosophie* 1, 1912, 471-567.

Düring I., *Aristotle's chemical Treatise*, Göteborg, 1944.

Mansion S., *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, Presses Universitaires, 1945.

Melsen A. van, *From* atomos *to Atom*, Pittsburgh, 1952.

Balme D. M., *Aristotle's Use ofteleological Explanation*, London, 1965.

Elders L., *Aristotle's Cosmology*, Assen, van Gorcum, 1966.

Furley D. J., *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, 1967.

Kosman L. A., Aristotle's definition of Motion, *Phronesis* 14, 1969, 40-62.

Berti E., Physique et métaphysique selon Aristote, en *Études sur la métaphysique d'Aristote* (compilación), 1979.

Gill M. L., Aristotle's Theory of Causal Action in *Physics* III 3, *Phronesis* 25, 1980, 129-147.

Waterlow S., *Nature, Change, and Agency in Aristotle's* Physics, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Goldschmidt V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le quatrième livre de la* Physique (10-14) *et sur la* Poétique, París, Vrin, 1982.

Sorabji R., *Necessity, Cause and Blame*, London, Duckworth, 1980.

Sorabji R., *Time, Creation and the Continuum. Theories in the Antiquity and the early Middle Ages*, London, Duckworth, 1983.

Gill M. L., Aristotle on the Individuation of Changes, *Ancient Philosophy* 4, 1984, 122-133.

Mansion S., Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote, en R. B. Palmer y R. Hamerton-Kelly, *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague, Nijhoff, 1971; incluido en *Articles on Aristotle* (compilación), 1975-1979, y en sus *Études aristotéliciennes* (compilación), 1984.

Owen G. E. L., Aristotelian Mechanics, en *Aristotle on Nature and living Things* (compilación), 1985; incluido en su *Logic, Science and Dialectic* (compilación), 1986.

Mendell H., *Topoi* on *topos*: the Development of Aristotle's Concept of Space, *Phronesis* 32, 1987, 206-231.

Charles D., Aristotle on hypothetical Necessity and Irreducibility, *Pacific Philosophical Quaterly* 69, 1988, 1-53.

Sorabji R., *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, London, Duckworth, 1988.

Sorabji R., The Greek Origin of the Idea of chemical Combination: Can two Bodies be in the same Place?, *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4, 1988, 35-63.

Mansfeld J., Zeno and Aristotle on Mixture, *Mnemosyne* 36, 1984, 306-312; incluido en sus *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, van Gorcum, 1990.

2.8. Biología

Philosophical Issues in Aristotle's Biology (compilación), 1987.

Biologie, logique et métaphysique chez Aristote (compilación), 1990.

D'Arcy Thompson W., *On Aristotle as a Biologist*, Oxford, 1912.

Nussbaum M., *Aristotle's* De Motu Animalium, Princeton, Princeton Univ. Press, 1978.

Pellegrin P., *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotelisme*, París, Belles Lettres, 1982.

Pellegrin P., Les fonctions explicatives de l'*Histoire des animaux* d'Aristote, *Phronesis* 31, 1986, 148-166.

Lloyd G. E. R., The Development of Aristotle's Theory of the Classification of Animals, *Phronesis* 6, 1961, 61-67; incluido en su *Methods and Problem in Greek Science* (compilación), 1986.

2.9. Psicología

Essays on Aristotle's De Anima (compilación), 1992.

Corps et âme. Sur le De Anima *d'Aristote* (compilación), 1996.

Solmsen F., Tissues of the Soul, *Philosophical Review* 59, 1950, 435-468; incluido en sus *Kleine Schriften*, 1968.

Sprague R. K., Aristotle, *De Anima* 414 *a* 4-14, *Phoenix* 34, 1970, 102-107.

Lefèvre G., *Sur l'évolution de la psychologie chez Aristote*, Louvain, Presses Universitaires, 1972.

Mansion S., Deux définitions différentes de la vie chez Aristote, *Revue philosophique de Louvain* 71, 1973, 425-450.

Mansion S., Soul and Life in the *De Anima*, en *Aristotle on Mind and the Sciences* (compilación), 1978.

Verbeke G., Doctrine du *pneuma* et entéléchie chez Aristote, en *Aristotle on Mind and the Senses* (compilación), 1978.

Lloyd G. E. R., The empirical Basis of the Physiology of *Parva Naturalia*, en *Aristotle on Mind and the Senses* (compilación), 1978; incluido en su *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986.

Wiggins D., *Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell, 1980.

Charles D., *Aristotle's Philosophy of Action*, London, Duckworth, 1984.

Williams B. A. O., *Shame and Necessity*, Berkeley, Univ. of California Press, 1993; trad. francesa con el título *Honte et nécéssité*, París, PUF, 1997.

Relaciones alma cuerpo

Aubenque P., La définition aristotélicienne de la colère, *Revue philosophique* 147, 1957, 300-317.

Hardie W. E. R., Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body, *Philosophical Quaterly* 14, 1964, 53-72.

Williams B., Hylomorphism, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, 1986, 186-199.

Burnyeat M. F., Is an Aristoteliam Philosophy of Mind still credible?, en *Essays on Aristotle's* De Anima (compilación), 1992.

Nussbaum M. y Putnam H., Changing Aristotle's Mind, en *Essays on Aristotle's* De Anima (compilación), 1992.

Frede M., On Aristotle's Conception of the Soul, en *Ancient and Modern Thinkers*, ed. por R. W. Sharples, London, 1993; incluido en *essays on Aristotle's* De Anima (compilación), 1992.

Percepción, sentido común, imaginación, intelecto

Van Riet G., La théorie thomiste de la sensation externe, *Revue philosophique de Louvain* 51, 1953, 374-408.

De Corte M., Notes exégétiques sur la théorie aristotélicienne du *sensus communis*, *New Scholasticism* 6, 1932, 187-214.

Mansion A., L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote, *Revue philosophique de Louvain* 51, 1953.

Hamelin O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, París, Vrin, 1953.

Barbotin E., *La théorie aristotélicienne d'Aristote d'après Théophraste*, París, 1954.

Rist J., Notes on Aristotle, *De anima* III 5, *Classical Philology* 61, 1966, 8-20.

Hamlyn D. W., *Koinè aisthesis*, *Monist* 52, 1968, 195-209.

Solmsen F., Aisthesis *in Aristotle and Epicurus* [1961], incluido en sus *Kleine Schriften*, Hildesheim, Olms, 1968.

Aubenque P., La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z, 17 y Q, 10), en *Études sur la* Métaphysique *d'Aristote* (compilación), 1979.

Berti E., The Intellection of the "Indivisibles" according to Aristotle *De anima* III 6, en *Aristotle on Mind and the Senses* (compilación), 1981.

Labarrière J.-L., Imagination humaine et imagination animale chez Aristote, *Phronesis* 29, 1984, 17-49.

Watson G., Phantasia *in Classical Thought*, Galway, Galway Univ. Press, 1988.

Brunschwig J., Les multiples chemins aristotéliciens de la sensation commune, *Revue de métaphysique et de morale* 96, 1991, 455-474.

Sorabji R., Intentionality and physiological Process: Aristotle's Theory of Sense-perception, en *Esssays on Aristotle's* De Anima (compilación), 1992.

Moraux P., A propos du *nous thurathen* chez Aristote, en *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale*, offert à Mgr Auguste Mansion, Bibliothèque philosophique de Louvain, 16, Publications Universitaires, 1955, 255-295.

2.10. La metafísica

Mansion A., Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote, *Revue philosophique de Louvain* 56, 1958, 165-221.

Décarie V., *L'objet de la* Métaphysique *selon Aristote*, Montréal/París, 1961.

Owens J., *The doctrine of Being in Aristotle's* Metaphysics, Toronto, Toronto Univ. Press, 1962.

Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, París, PUF, 1962. Léase la reseña de J. Brunschwig en *Revue philosophique* 154, 1964, 179-200.

Boehm R., *La* Métaphysique *d'Aristote. Le fondamental et l'essential, "De l'être et de l'étant"* (libro), trad. del alemán por E. Martineau con una nota de J.-F. Courtine, París, Gallimard, 1976.

Études sur la Métaphysique d'Aristote (compilación), 1979.

Romeyer Dherbey G., *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, Éditions de l'Age d'Homme, col. "Dialectica", 1983.

Brague R., *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, París, PUF, 1988.

La ley de contradicción, las categorías, la substancia, la individuación y la identidad

De Rijk L. M., *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, van Gorcum, 1952.

Brentano Fr., *The True and the Evident* [1958], trad. de R. M.Chisholm, London, 1966.

Solmsen F., Aristotle on prime Matter, *Journal of the History of Ideas* 19, 1958, 243-252; incluido en sus *Kleine Schriften*, 1968.

Lloyd A. C., Aristotle's Principle of Individuation, *Mind* 69, 1970, 519-529.

Kahn Ch., *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Dordrecht, Reidel, 1971.

Lesher J. H., Aristotle on Form, Substance, and Universals: a Dilemma, *Phronesis* 16, 1971, 169-178.

Happ H., *Studien zum aristotelischen Materie Begriff*, Berlin, De Gruyter, 1971.

White N. P., Origins of Aristotle's Essentialism, *Revue of Metaphysics* 26, 1972-1973, 57-85.

Annas J., Individuals in Aristotle's *Categories*: two Queries, *Phronesis* 19, 1974, 146-152.

Kahn Ch., Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 1976, 323-334.

Moravcsik J., The Discernability of Identicals, *Journal of Philosophy* 73, 1976, 587-598.

Brunschwig J., La forme prédicat de la matière?, en *Études sur la* Métaphysique *d'Aristote* (compilación), 1979.

O'Brien D., Aristote et la catégorie de quantité, *Les études philosophiques* 1978, 25-40.

Concepts et catégories dans la pensée antique (compilación), 1980.

Substances and Things. Aristotle's Doctrine of physical Substance in recent Essays (compilación), 1982.

Mansion S., La notion de matière en *Métaphysique* Z, 10-11, en *Études sur la* Métaphysique *d'Aristote* (compilación), 1979; incluido en sus *Études aristotéliciens*, 1984.

Imbert Cl., La vérité d'Aristote et la vérité de Tarski, en *Histoire et structure, à la mémoire de V. Goldschmidt*, París, Vrin, 1985.

Mignucci M., Aristotle's Definition of Relatives in *Cat.* 7, *Phronesis* 31, 1986, 101-127.

Frede M., Substance in Aristotle's *Metaphysics*, en *Aristotle on Nature and living Things* (compilación), 1985; incluido en sus *Essays on ancient Philosophy*, 1987.

Gil M. L., *Aristotle on Substance*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1989.

Cassin B. y Narcy M., *La décision du sens. Le livre* gamma *de la* Métaphysique *d'Aristote*, París, Vrin, 1989.

Lukasiewicz J., On the Principle of Contradiction in Aristotle, *Review of Metaphysics* 95, 1971, 485-509; incluido en *Articles on Aristotle* (compilación), 1975-1979, y en *Zu modernen Deutung der aristotelischen Logik* (compilación), 1982-1990.

Frede M., The Definition of Sensible Substances in *Metaphysics* Z, 10-11, en *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (compilación), 1990.

Brentano Fr., *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote* [1900], París, Vrin, 1992.

Devereux D. T., Inherence and primary Substance in Aristotle's *Categories*, *Ancient Philosophy* 12, 1992, 113-131.

Teología y matemáticas

Vuillemin J., *De la logique à la théologie*, París, 1967. Además, la reseña de J. Brunschwig, Le Dieu d'Aristote au tribunal de la logique, *L'Age de la science* 3, 1972, 323-343.

Lear J., Aristotle's Philosophy of Mathematics, *Philosophical Review* 91, 1982, 161-192.

Barnes J., Aristotle's Arithmetic, *Revue de Philosophie Ancienne* 3, 1985, 97-133.

Mignucci M., Aristotelean Arithmetic, en *Mathematics and Metaphysics in Aristotle* (compilación), 1987.

2.11. La moral

Gauthier R. A., *La morale d'Aristote*, París, PUF, 1958.

Essays on Aristotle's Ethics (compilación), 1980.

Aristotle's Ethics. Essays in Ancient Greek Philosophy (compilación), 1991.

Hardie W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1968; 2ª. ed., 1980.

Cooper J. M., The *Magna Moralia* and Aristotle's moral Philosophy, *American Journal of Philology* 94, 1973, 327-349; incluido en *Schriften zur aristotelischen Ethik* (compilación), 1988.

Fortenbaugh W. W., *Aristotle on Emotion*, London, Duckworth, 1975.

Cooper J. M., *Reason and human Good in Aristotle*, Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1975.

Engberg-Pedersen T., *Aristotle's Theory of moral Insight*, Oxford, 1983.

Urmson J. O., *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell, 1988.

Kraut R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1989.

Sherman N., *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1989.

Irwin T. H., Aristotle's Conception of Morality, *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* I, 1985, 115-144.

Aubenque P., *La prudence chez Aristote*, París, PUF, 1963, 3ª. ed.,1986.

Broadie S., *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1991.

Annas J., *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993.

Vergnières S., *Éthique et politique chez Aristote: Physis, ethos, nomos*, París, PUF, 1995.

Felicidad, virtud, acción voluntaria, "akrasia", placer, amistad y amor

Rodier G., *Aristote.* Éthique à Nicomaque, *livre Q*, París, Delagrave, 1897.

Festugière A.-J., Aristote, *Le plaisir (EN* VII, 2-14, X, 1-15), introducción, trad. y notas, París, Vrin, 1946.

Léonard J., *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1948.

Hamburger M., *Morals and Law. The Growth of Aristotle's legal Theory*, New Haven [Conn.], Yale Univ. Press, 1951.

Gauthier R.-A., *Magnanimité*, París, 1961.

Defourny M., L'activité de contemplation dans les morales d'Aristote, en *Articles on Aristote* (compilación), 1975-1979, y en *Ethik und Politik des Aristoteles* (compilación), 1962.

Aubenque P., *La prudence chez Aristote*, París, PUF, 1963, 3ª. ed., 1986.

Walsh J., *Aristotle's Conception of moral Weakness*, New York, 1963.

Aubenque P., La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?, *Revue des études grecques* 78, 1965, 40-51.

Fraisse J.-C., Philia. *La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, París, PUF, 1974.

Sharples R. W., Responsability and the Possibility of more than one Course of Action: a Note on Aristotle, *De Caelo*, II, 12, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 23, 1976, 69-72.

Cooper J. M., Aristotle on the Forms of Friendship, *Review of Metaphysics* 30, 1977, 619-648.

Kenny A. J. P., *Aristotle's Theory of the Will*, London, Duckworth, 1979.

Burnyeat M. F., Aristotle on learning to be good, en *Essays in Aristotle's Ethics* (compilación), 1980.

Wiggins D., Weakness of Will, Commensurability and Objects of Deliberation and Desire, *Proceedings of the Aristotelian Society* 79, 1978-1979, 251-277; incluido en *Aristotle's Ethics* (compilación), 1980.

Williams B. A. O., Justice as a Virtue, en *Essays on Aristotle's Ethics* (compilación), 1980.

Nussbaum M. C., *The Fragility of Goodness*, Cambridge Univ. Press, 1986.

Broadie S., On what would have happened otherwise: a Problem for Determinism, *Review of Metaphysics*, 1985-1986, 433-454.

Price A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989.

Kenny A. J. P., *Aristotle on the perfect Life*, Oxford, 1992.

White S. A., *Sovereign Virtue*, Stanford, 1992.

2.12. La política

La Politique *d'Aristote*, Entretiens sur l'Antiquité classique, 11, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1965.

Kahn Ch., The normative Character of Aristotle's *Politics*, en *Aristoteles* Politik (compilación), 1980.

Aristoteles' Politik, Akten des XI. Symposium Aristotelicum, ed. por G. Patzig, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Aristote politique. Études sur la Politique *d'Aristote*, bajo la dirección de Pierre Aubenque, publicado por Alonso Tordesillas, París, PUF, col. "Épiméthée", 1993.

Defourny M., *Aristote. Études sur la* Politique, París, Beauchesne, 1932.

Weil R., *Aristote et l'histoire. Essais sur la* Politique, París, Klincksieck, 1960.

Trépanier E., La politique comme philosophie morale selon Aristote, *Dialogue* 2, 1963-1964, 251-279.

Mossé Cl., La conception du citoyen dans la *Politique* d'Aristote, *Eirene* 6, 1967, 17-21.

Betbeder P., Éthique et politique selon Aristote, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 20, 1970, 543-588.

Bodéüs R., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982.

Pellegrin P., La *Politique* d'Aristote: unité et fractures, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 110, 1987, 124-159.

Wolff F., *Aristote et la politique*, París, PUF, col. "Philosophies", 1991.

Bodéüs R., *Aristote. Les Politiques*, París, PUF, col. "Philosophies", 1997.

Las constituciones y la historia

Cloché P., Aristote et les institutions de Sparte, *Les Études classiques* 11, 1942, 289-313.

Braun E., Die Summierungstheorie des Aristoteles, *Jahreshefte der österreichisten archäologischen Instituts*, Wien, 44, 1959, 57-84; incluido en *Schriften zu den* Politika *des Aristoteles* (compilación), 1973.

Nussbaum M. C., Shame, Separateness, and political Unity: Aristotle's Criticism of Plato, en *Essays on Aristotle's Ethics* (compilación), 1980.

Mulgan R., Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy, en *A companion to Aristotle's Politics* (compilación), 1991.

Historia

Weil R., *Aristote et l'histoire. Essai sur la* Politique, París, Klincksieck, 1960.

Fritz K. von, Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung, en *La Politique d'Aristote* (compilación), 1964, y en *Ethik und Politik des Aristoteles* (compilación); Weil R., Philosophie et histoire, en *La* Politique *d'Aristote* (compilación), 1964, y en *Articles on Aristotle* (compilación), 1975-1979.

2.13. La retórica

Grimaldi W. M. A., *Aristotle's Rhetoric*, New York, I, 1980; II, 1988.

Ryan E., *Aristotle's Theory of rhetorical Argumentation*, Montréal, Bellarmin, 1984.

Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays (compilación), 1994.

Brunschwig J., Rhétorique et dialectique: *Rhétorique* et *Topiques*, en *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays* (compilación), 1994.

Halliwel S., Popular Morality, philosophical Ethics, and the Rhetoric, en *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays* (compilación), 1994.

Essays on Aristotle's Rhetoric, ed. por A. Rorty, Univ. of California Press, 1996.

2.14. La poética

Vahlen, J., *Beiträge zur Aristoteles Poetik*, Leipzig, 1914. Compilación de tres artículos, publicados respectivamente en 1865, 1866 y 1867, esenciales para el aspecto filológico.

Cooper L., *An Aristotelian theory of Comedy*, Oxford, Blackwell, 1922. Sobre el libro II de la *Poética*, perdido.

Else C. F., *Aristotle's* Poetics: *The Argument*, Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1957.

Lucas F. L., *Tragedy. Serious drama in relation to Aristotle's* Poetics, London, The Hogarth Press, 1957.

Halliwell S., *Aristotle's* Poetics, London, Duckworth, 1986.

Halliwell S., *The* Poetics *of Aristotle*, traducción y comentario, London, Duckworth, 1987.

Cambio total de situación ("peripateia"), falta trágica ("hamartia") y purificación ("katharsis")

Lucas F. L., The Reverse of Aristotle, *Classical Quaterly* 37, 1923, 98-104.

Golden L., *Catharsis*, *Transactions of the American Philological Association*, 93, 1962, 51-60.

Dodds E. R., On misunderstanding the *Oedipus Rex*, *Greece and Rome* 13, 1966, 37-49 = *The ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973.

Golden L., The Purification Theory of *Catharsis*, *Journal of Art and Art Criticism* 31, 1973, 474-479.

Golden L., *Mimèsis* et *Catharsis*, *Classical Philology* 64, 1969, 145-153.

Belfiore E., *Peripateia* and discontinuous Actions: Aristotle, *Poetics*, 11, 1452 *a* 22-29, *Classical Philology* 83, 1988, 183-194.

Sherman N., *Hamartia* and Virtue, en *Essays on Aristotle's Poetics* (compilación), 1992.

Lear J., *Katharsis*, *Phronesis* 33, 1988, 297-326, incluido en *Esays on Aristotle's Poetics* (compilación), 1992.

FIL 108 C23 V.1 ej. 9

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS
B 165 C23 V.1 ej. 9
Recibido: 02 OCT. 2019
BIBLIOTECA CENTRAL

FILOSOFÍA GRIEGA

1. De Tales a Aristóteles

Por su estilo y por su objeto, esta historia de la *Filosofía griega* aspira a brindar una nueva perspectiva del pensamiento antiguo. A ello apunta la exposición, el análisis y, en algunos casos, la crítica de las tesis y de los argumentos de los autores antiguos (desde los pensadores presocráticos hasta los bizantinos del siglo XV), así como la presentación de la historia de las tradiciones filosóficas que atraviesan la Antigüedad.

En esta obra, los estudiantes se iniciarán en aquellas materias necesarias para el abordaje del estudio de la filosofía antigua. Los especialistas, los filósofos y los espíritus curiosos descubrirán aquí la fecundidad de un pensamiento, ciertamente antiguo, pero cuyos desafíos no han encontrado todavía respuesta.

FUNDACIÓN HERNANDARIAS
BUENOS AIRES - ARGENTINA
Sistema de Educación Abierta y a Distancia "Hernandarias"
1422